

Class No. 303 Book No. W43

Library of the
Meadville Theological School

Robert Collyer Fund

34917

Accession No.





Jesus von Nazareth.

Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte?

Eine Auseinandersetzung
mit Kalthoff, Drews, Jensen.

Vorträge, gehalten auf dem Theologischen Ferienkurs in Berlin
am 31. März und 1. April 1910

von

Johannes Weiß,
Professor der Theologie in Heidelberg.



Tübingen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

1910.

A

Copyright 1910 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Vorwort.

Ich veröffentliche hiermit das Manuscript, das meinen Berliner Vorträgen zugrunde gelegen hat. Vielleicht kann ich damit manchem einen Dienst tun, der sich in dem gegenwärtigen Streit nicht zurechtzufinden weiß. Zu meinem Bedauern nimmt die Auseinandersetzung mit Jensen einen zu breiten Raum ein; ich würde nicht so ausführlich auf seine Hypothese eingegangen sein, wenn er nicht den Wunsch gehabt hätte, selber zugegen zu sein. Dafür werden andere ein genaueres Eingehen auf die zahllosen religionsgeschichtlichen Kunststücke von A. Drews vermissen; ich habe mich nicht überwinden können, meine Hörer mit allen Einfällen dieser völlig undisziplinierten Phantasie zu belästigen. Aber es wird wohl doch noch einmal nötig sein, ein vollständiges Verzeichniß der Irrtümer — oder wie soll man sonst sagen? — dieses seltsamen Historikers zu veröffentlichen. Vielleicht werden wenigstens einige seiner gläubigen Leser dann merken, mit wem sie es zu tun haben. Er selber freilich wird auch dann wohl noch nicht zur Selbsterkenntnis kommen, denn er ist jetzt in dem Stadium angelangt, wo er sich für einen Märtyrer hält und sich mit — D. F. Strauß vergleicht! Das war ja zu erwarten. Er beunruhigt mit einer völlig unreifen Hypothese das Volk, und wenn ihm dann nachgewiesen wird, daß er

von Dingen redet, über die er nicht nachgedacht hat, dann ist er beleidigt! Und dieser Mann nennt unsere theologische Arbeit „lecke Scheinwissenschaft“!

Ich habe mit meinen Vorträgen die Absicht verfolgt, die Aufmerksamkeit der Theologen und ernsthaften Laien von dem Tagesstreit weg auf die Sache hinzulenken. Darum mußte ich vielfach auf die Dinge selber tiefer eingehen, als es einem flüchtigen Leser lieb sein wird. Aber ohne Vertiefung kann man sich kein Urteil bilden.

Möge meine Arbeit wie dieser ganze Streit weiten Kreisen unseres Volkes zu neuer, ernster Beschäftigung mit dem Neuen Testament den Anlaß geben!

Zum Schlusse möchte ich meine Leser auch auf die trefflichen Vorträge und Aufsätze von H. v. Soden, Bornemann, Jülicher, Weinel und auf das schöne Buch von Titius „Der Bremer Radikalismus“ hinweisen, endlich auch auf das von mir mit anderen Theologen herausgegebene Werk: „Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt.“

Heidelberg, Sonnabend vor Pfingsten 1910.

Johannes Weiß.

Inhalt.

	Seite
Vorbemerkung	1—2
1. Die Aufgabe	2—4
2. Das religiöse Problem	4—7
3. Das historische Problem	7—9
4. Soziologische Methode und Persönlichkeit	9—13
5. Ralthoffs Hypothese	13—15
6. Drews und Smith: der vorchristliche Jesus	16—23
7. Die religionsgeschichtliche Methode	23—26
8. Der Mythos vom sterbenden Gott	26—29
9. Der sterbende Messias im Judentum	29—31
10. Das Leiden des Menschensohns	31—32
11. Einfluß des Mythos auf das Christentum	32—34
12. Der Auferstehungstag	34—39
13. Die Vermenschlichung des Mythos	39—43
14. Kritik dieser Hypothese	43—48
15. Frazers Hypothese von Haman und Mordechai	48—51
16. Herkunft des Stoffes. Jensen	51—53
17. Das Gilgamesch-Epos	53—58
18. Jensens Methode	58—72
19. Die Versuchungsgeschichte	72—75
20. Noch einmal Jensens Methode	75—79
21. Die Fehler dieser Methode	79—85
22. Die außerschristlichen Zeugnisse	85—94

	Seite
23. Paulus	94—113
24. Die evangelische Überlieferung	113—125
25. Kalthoff über die Entstehungszeit der Evangelien .	125—129
26. Entstehungszeit des Markus	129—130
27. Charakteristik des Markus	130—134
28. Die von Markus benutzte Überlieferung	134—140
29. Die Glaubwürdigkeit des Stoffes	140—155
30. Die Redenquelle	155—159
31. Die Überlieferung der Worte Jesu	159—163
32. Die Originalität der Worte Jesu	163—167
33. Die Echtheit der Worte Jesu	167—170
Schlußwort	170—171

Ein sensationeller Gegenstand — aber erwarten Sie keine sensationelle Behandlung von mir! Gestatten Sie mir, den Stil zu wählen, der meiner Eigenart und meinem Beruf wie der Höhenlage dieser Ferienkurse entspricht: den der ruhigen wissenschaftlichen Erörterung. Wir sind hier nicht zusammen, um ein Bekenntnis abzulegen; was Jesus uns heute ist und was er bleiben wird, ob er „lebt“ im Sinne des christlichen Glaubens — das steht hier nicht zur Erörterung, sondern die nüchterne Frage: Können wir beweisen und wie sollen wir beweisen, daß er nicht etwa nur gelebt hat, sondern daß er der wirkungskräftige Ausgangspunkt der Bewegung war, die uns noch heute trägt; uns, die wir uns zu ihm bekennen, und nicht minder die, die seine historische Existenz leugnen. Wir sind auch nicht hier versammelt, uns zu entrüsten, weder über den Ton der Gegner noch über die Meinung, die sie von uns haben. Es ist nun einmal das Schicksal einer freien Theologie, daß sie es wenigen recht macht, daß sie von rechts der Tempelschändung, von links der Halbheit, schwächerer Unklarheit, natürlich auch der Unehrllichkeit gezogen wird. Es ist das unser Schicksal, sage ich, aber wir wollen es gerne tragen; denn es ist uns ein Beweis, daß wir nicht so ganz im Irrtum sein können. Der Weg der Wahrheit ist schmal; darum wird er von der Mehrheit immer begarwöhnt und mißkannt werden. Wir wollen uns aber durch die unedlen Formen, die der radikale Fanatismus neuerdings angenommen hat, nicht verlocken lassen, auf seine Tonart einzugehen. Freilich kann ich nicht ganz ein Wort des Bornes unterdrücken: nicht über die Meinungen, die heute so geräuschvoll verkündigt werden, sondern über die Art, wie sie vertreten werden. Wer in so ernster Sache vor dem ganzen

Volke das Wort nimmt und tief ins Gemüt des Volkes greift, der sollte wenigstens das, was er lehrt, in eigener heißer Arbeit errungen haben; man sollte ihm abfühlen, daß ein unwiderstehlicher Drang, die innere Notwendigkeit der Sache ihn treibt. Dies kann man von Artur Drews nicht sagen: seinem Buche¹⁾ fehlt der heilige Ernst, der redet, weil er muß; das einzige Pathos in ihm ist der Haß und Spott gegen die liberale Theologie; es ist eine leichte, journalistische Agitationschrift, voll von Ungenauigkeiten, Unklarheiten und Widersprüchen, wie es bei dem Zusammentragen so verschiedener Stoffe nicht anders sein kann. Von eigenem Graben und Forschen ist keine Rede; die Abhängigkeit von seinen — parteiisch genug ausgewählten — Gewährsmännern geht für einen Professor ein wenig weit. Vor allem ist gegen ihn der Vorwurf zu erheben, daß er die Quellen, die er so munter beurteilt, nicht wirklich kennt; von Exegese und Kritik ist schon gar keine Rede, aber auch die innige Vertrautheit mit der Bibel, wie sie ein ruhiger Leser gewinnt, der nicht nur „Material“ herausholen will, fehlt ihm. Und wenn er recht hätte mit seiner negativen These — was hat er positiv zu bieten? Etwa eine neue, innerlich zusammenhängende, im einzelnen durchdachte und begründete Gesamtanschauung von der Entstehung und dem weiteren Werdegang des Christentums? Sie werden sehen, wie unklar und unfertig, nicht zu Ende gedacht hier alles ist. Er hat es sich gar zu leicht gemacht — dieser Vorwurf wird für alle Zeit an ihm hängen bleiben und seinen Tagesruhm in das Gegenteil verwandeln.

1. Ich habe mich gefragt, welches Ziel ich bei meinen Vorträgen im Auge haben soll. Den Versuch, Männer wie Drews oder Jensen zu überzeugen, halte ich für aussichtslos; denn ihre Arbeiten beweisen, daß ihnen der Wirklichkeitsinn fehlt, auf den wir rechnen müssen, vielleicht auch die Bereitschaft, den Gegner ruhig anzuhören. Auf die breiten

¹⁾ Die Christusmythe, 2. Aufl. 1910.

Massen zu wirken, denen Drews' Wort wie eine Erlösung von Kirche und Pfaffentum klingt, ist unmöglich — wie sollte meine Stimme sie erreichen? Wir müssen uns damit abfinden, daß wohl noch auf lange Zeit hinaus diese Kreise in theologischen Dingen die Beute eines leichtfertigen Dilettantismus bleiben werden, wenn es auch erfreulichere Zeichen der Zeit gibt, wie das ernste und scharfsinnige Buch von M. Maurenbrecher¹⁾. Die Gebildeten und Halbgebildeten, die von diesen Dingen hören mit der Empfindung: wo Rauch ist, wird auch wohl Feuer sein — sie möchte ich wohl erreichen, aber werden sie mir folgen, wenn ich ihnen zumute, nicht nur einige Minuten zuzuhören, sondern sich dauernd in die Sache zu vertiefen? Das durch die Sensation aufgepeitschte Interesse ist vielleicht schon heute flügellos. So habe ich denn meine Erörterungen eingestellt auf das eigentliche Publikum dieser Ferienkurse, ich will als Vertreter meines Fachs zu Theologen oder theologisch Interessierten reden. Vielleicht ist sogar unter Ihnen mancher, der, nicht imstande, alles zu übersehen, leise schwankend geworden ist? Einem solchen will ich ja gerne dienen, aber ich muß ihm doch sagen: die Hauptsache muß er selber tun, er muß selber sehen und urteilen lernen; ich kann ihm nur den Weg dazu zeigen. Ich sehe meine eigentliche Aufgabe darin, zu neuer ernster Arbeit an diesen Problemen zu rufen. Denn was mich bei diesem Streit am tiefsten bewegt, ist die Frage: Wie war es möglich, daß bei so viel fleißiger und ehrlicher Arbeit unserer Theologie eine solche Unklarheit und Urteilslosigkeit ihr Haupt erheben konnte? Wie ist es möglich, daß jemand, der wie Kalthoff und Drews unsere Arbeit kennt, solche Konsequenzen ziehen konnte? Liegt hier nicht auch einige Schuld auf unserer Seite? Haben wir nicht die Instandhaltung der Festungswerke versäumt und zu früh ausgeruht, wo wir weiter hätten arbeiten sollen? Haben wir nicht durch Zersplitterung, durch Disziplinlosigkeit und allzu

¹⁾ Von Nazareth nach Golgatha, 1909.

kecke Hufarenritte den Angriff selber herausgefordert? Ich wage nicht, diese Fragen zu verneinen.

Ich sage es ganz offen: Was die Gegner vorgebracht haben, ist an sich so minderwertig, daß die Wissenschaft nicht den geringsten Anlaß hätte, sich mit ihnen zu beschäftigen; ich habe mich zur Behandlung dieses Themas nur deshalb entschlossen, weil nach meiner festen Überzeugung die Theologie auf diesem Gebiete Fehler und Unterlassungen gut zu machen und große Aufgaben zu lösen hat; darum zürnen Sie mir nicht, wenn ich die Front häufig nicht so sehr gegen die Gegner nehme als gegen meine Arbeitsgenossen; nur so glaube ich, dieser ganzen Angelegenheit eine Frucht abgewinnen zu können, welche die Mühe lohnt.

Denn eine Mühe war's — das kann ich Sie versichern. Wer sich's nicht verdrießen läßt, den Irrwegen dieses Labyrinth's bis in die letzte Windung nachzukriechen, der hat eine Arbeit geleistet, die ich nur einem gewissen Werk des Herkules vergleichen kann — ich meine damit nicht die Erwürgung des nemeischen Löwen. Denn löwenhaft ist hier wirklich nichts. Ich habe mich aufs neue überzeugt, daß es die schwerste Aufgabe von der Welt ist, dem Unsinn zu beweisen, daß er Unsinn ist. Oft habe ich mich geschämt, geschämt für unsere deutsche Wissenschaft, die lange brauchen wird, ehe sie diesen Flecken abgewaschen hat, geschämt für mich, daß ich mich mit solchem Kram beschäftigen muß; ich schäme mich auch heute beinahe wegen dessen, was ich Ihnen vortragen muß¹⁾.

2. Doch glauben Sie nicht, daß ich diese Dinge nicht sehr ernst nehme. Nach meiner Überzeugung ist das eigentlich Historische, nämlich die Frage, ob Jesus gelebt hat, z. B. für Drews, etwas verhältnismäßig Nebensächliches; die hiergegen aufgetobenen Argumente sind schwach, und wenn die Gegner

¹⁾ Ich sehe meine Aufgabe nicht darin, die ungezählten tollen Behauptungen von Drews sämtlich anzuführen und in ihrer Richtigkeit aufzudecken; es handelt sich für mich nicht um Drews, sondern um die Sache selber.

wollten, würden sie ihre Irrtümer schon einsehen; in den letzten beiden Thesen, die Drews hat drucken lassen¹⁾, glaubt man schon ein wenig Einlenken zu verspüren. Seine historische Beweisführung ist nur das sehr untaugliche Werkzeug einer Stimmung und Denkweise, die wir als einen mächtigen Gegner unserer Theologie einzuschätzen haben. Dahinter stehen keineswegs nur historische Anschauungen, sondern philosophische, soziologische, religiöse. Und es ist unbedingt erforderlich, daß der Streit nicht nur auf dem historischen Gebiet ausgefochten werde; wenn wir Neutestamentler geredet haben, so haben die Systematiker und Praktiker das Wort.

Denn die Spitze des Angriffs richtet sich gegen das, was man den „Jesuanismus der liberalen Theologie“ genannt hat. Mit bitteren Worten geißelt man ihre Halbheit, dem Gottmenschen Jesus Christus, der eben als Gottmensch, geboren vom heiligen Geiste, auferstanden und zu himmlischer Herrlichkeit erhöht, die Erlösung vollbracht hat und noch immer gewährleistet, diesem Gottmenschen seine Gottheit zu nehmen und dem im Reste bleibenden Menschen Jesus von Nazareth eine für alle Zeit verbindliche und unumgängliche Bedeutung für die Kirche und das Leben des einzelnen zuzuschreiben. Insbesondere die christozentrische Theologie, die mit bewußtem Verzicht auf den Kultus des erhöhten Christus den geschichtlichen Jesus in den Mittelpunkt des religiösen Lebens stellt, ist der Angriffspunkt; ihr den Boden unter den Füßen wegzuziehen, ist die unverhehlte Freude von Kalthoff²⁾, W. von Schnehen³⁾ und Drews. Es ist nun nicht meines Amtes, diese dogmatisch-praktische Lehre von der Bedeutung des „geschichtlichen Jesus“ für die Religion jedes einzelnen zu verteidigen. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß für sie schon die Tatsache bedenklich ist, daß die Frage nach der Geschichtlichkeit

¹⁾ Berliner Religionsgespräch S. 34.

²⁾ Kalthoff, Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie, 1902. Die Entstehung des Christentums, 1904.

³⁾ W. von Schnehen, Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl. 1906.

Jesu überhaupt aufgeworfen werden kann. Und darum ist dieser Kampf eine ernste Mahnung, ob man nicht gut tut, den Glauben des einzelnen und die Theologie, die diesen Glauben regeln soll, auf eine breitere Basis zu stellen¹⁾. Es taucht hier das oft zurückgedrängte, aber immer wieder eine Lösung heischende Problem auf: „Religion und Geschichte“. Daß eine geschichtlich gewordene Religion wie das Christentum nicht leben kann, wenn sie sich von ihren geschichtlichen Wurzeln abschneidet, ist klar. Sie hat überhaupt gar nicht die Wahl, ob sie auf die Impulse und Gedanken, die aus ihrer Überlieferung stammen, verzichten dürfe. Aber in welcher Weise sie sich praktisch an ihren Anfängen zu orientieren hat, in welcher Weise und wie weit sie die Person und Lehre, das „innere Leben“ Jesu, sowie das ganze Neue Testament, nachdem es ihr durch die Historie sozusagen entfremdet worden ist²⁾, für Leben und Lehre, für die Gemeinschaft und den einzelnen wieder zu gewinnen vermag, ob überhaupt und inwieweit das religiöse Eigenleben aus der Religion vergangener Zeiten Nahrung und Befruchtung ziehen soll und darf — diese Fragen prinzipiell und, was mir noch wichtiger scheint, praktisch im einzelnen zu lösen, das ist die große Aufgabe unserer Gegenwart und Zukunft. Wir dürfen uns ihr jetzt nicht mehr entziehen, wo sie so ernst auf die Tagesordnung gesetzt ist³⁾.

¹⁾ Vgl. meine „Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart“, 1895, sowie meinen Vortrag: „Jesus im Glauben des Christentums“, 1910.

²⁾ Vgl. hierüber die ernstesten Schlüßworte von Albert Schweitzer in seinem glänzenden, wenn auch sehr einseitigen Buche: „Von Reimarus bis Breda“, S. 396.

³⁾ Ich empfehle dringlichst das Studium der Schrift von Samuel Eß: „Religion und Geschichte“, 1907, in der ich das Problem tief und scharf gestellt finde und wenigstens einen Ansatz zur Lösung. Ferner: E. Tröltsch, „Glaube und Geschichte“ in Schiele's Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“.

Einen anderen empfindlichen Punkt unserer theologischen Lage trifft Kalthoff, wenn er sich gegen den Versuch wendet, „das Wesen des Christentums“ mit seinen Anfängen gleichzusetzen. „Es sind noch die letzten, in der übrigen Wissenschaft überwundenen Nachwirkungen naturrechtlicher Theorien und des Rousseauschen Dogmas von einer Vollkommenheit, die den Ursprüngen des Lebens eingewohnt haben soll, wenn in der Theologie nach einer christlichen Urperson oder einem entsprechenden Urprinzip gesucht wird, um dann die Ideale, welche in der Entwicklungslinie des Lebens nur der Zukunft angehören können, an den Anfang der Geschichte zu setzen.“ So sicher es ist, daß die ganze Geschichte des Christentums wesentliche Züge behält und behalten wird, die in seiner klassischen Epoche ausgeprägt sind, so ist doch heute auch in der Theologie von vielen anerkannt, daß es eine zu enge Geschichtsbetrachtung wäre, solche Gestaltungen, wie die mittelalterliche Kirche und ihre Frömmigkeit, das reformatorische Christentum, den Pietismus und Rationalismus und Schleiermacher lediglich als Entfaltungen jenes Urprinzips oder, wo Neues hinzugekommen ist, als Entartung und Abfall aufzufassen. Daß das „Wesen des Christentums“ nicht nur im Neuen Testament, sondern in der ganzen Fülle seiner geschichtlichen Erscheinungen zu erfassen ist — darüber sollte heute kein Zweifel mehr sein. Aber ungelöst ist bisher die Aufgabe, ein wirklich wissenschaftliches Prinzip der Unterscheidung zwischen unorganischen Fremdkörpern und wurzelechter Neubildung zu finden, ungelöst vor allem die wichtige praktische Aufgabe, auch die spätere Geschichte des Christentums bewußt für die Gegenwart der Kirche und Frömmigkeit nutzbar zu machen. So mahnt uns auch in dieser Beziehung Kalthoff an Unterlassungen und Pflichten der Theologie¹⁾.

3. Abgesehen von diesen theologischen Gegensätzen führen sich

¹⁾ Vgl. hierzu die Arbeiten von E. Tröltsch, z. B. *Christliche Welt*, Jahrg. 1903; *die Aboluthet des Christentums*, 1902.

Kalthoff und Drews ein als die Vertreter der allein richtigen historischen Methode. Daß die Geschichtswissenschaft ohne die Annahme supranaturaler Eingriffe und Neuschöpfungen arbeiten muß, versteht sich, soweit sie Wissenschaft sein will, von selbst. Aber Kalthoff und Drews erweitern diese antisupranaturalistische Parole, indem sie bei der Entstehung einer so komplizierten geistigen und kulturellen Bewegung, wie das Christentum ist, den überragenden Einfluß einer schöpferischen Persönlichkeit überhaupt ausgeschaltet wissen wollen. Allenfalls will Drews dem Paulus eine solche Rolle zugestehen, der mit dem „Hochflug seines spekulativen Geistes und der Tiefe seiner sittlichen Empfindungsweise dem Christentum, das er als eine neue Religion ins Leben gerufen, die Kraft mit auf den Weg gegeben hat, die ihr den Sieg über die übrigen konkurrierenden Religionen verschafft hat“. Bezeichnend für diesen nachgeborenen Hegelianer ist, daß er in der Spekulation des Paulus das eigentlich Bahnbrechende sieht, obwohl bekanntlich diese Seite seines Werkes zunächst so gut wie gar keine Wirkung gehabt hat, — aber für Drews ist eben Spekulation der innerste Kern der wahren Religion. Die gänzlich unspekulative Art Jesu macht ihm daher gar keinen Eindruck; sie ist an dem ganzen Gebilde etwas völlig Unwesentliches. Es sind die Ideen, die sich selbst in immer neuen Gestalten entfalten und neue Ideengruppierungen hervorbringen. So dichtet nun Drews selber eine Art Mythos, wenn er zu zeigen sucht, wie die Mythen der Menschheit vermöge eines geheimnisvollen Triebes der Zusammenballung und Konzentration den christlichen Mythos aus sich erzeugt haben. In ähnlicher Weise denkt sich Jensen¹⁾ den Mythos des Gilgamesch wie eine fruchtbare Wolke über den Völkern

¹⁾ Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I, 1906. „Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Appell auch an die Laien.“ 2. Aufl. 1909 mit dem Motto: Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo!

schwebend und immer neue mythische Gestalten aus sich gebärend. Daß bei solcher Weltanschauung kein Raum für einen neuen Ansatz in einer schöpferischen Persönlichkeit bleibt, ist klar.

4. Weit ernster zu nehmen ist die von Kalthoff vertretene „kollektivistische, antindividualistische und soziologische Geschichtsmethode, die den Ausgang solcher Bewegungen von einem oder mehreren Individuen nicht mehr glaubhaft erscheinen läßt und eine Erklärung aus sozialen Massenbewegungen verlangt. So ergibt sich die Entstehung des Christentums aus der stoischen Philosophie, den kommunistischen Klubs der Spätantike und dem messianischen Enthusiasmus der Juden, deren Mischung sich in Jesus einen Heros eponymos schuf und die biblische Literatur als Urgeschichte erdichtete“ (so gibt Tröltzsch Kalthoffs Anschauung wieder). Es ist anzuerkennen, daß die Stellung des Christentums zu den wirtschaftlichen und sozialen Kämpfen und Problemen der Kaiserzeit von der theologischen Forschung vernachlässigt ist. Sie hat aber in Overbecks klassischer Studie „Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche, 1875“ eine Leistung aufzuweisen, aus der sich das gerade Gegenteil der Auffassung Rautskys und Kalthoffs ergibt; und seit Tröltzschs glänzenden Studien über die Soziallehren des Christentums¹⁾ kann man nicht mehr sagen, daß diese Seite der Sache von der Theologie übersehen werde. Die Forschung liefert nur leider nicht das von Kalthoff und Rautsky²⁾ gewünschte Ergebnis, daß das Christentum anfänglich eine proletarisch-kommunistische Bewegung gewesen sei, und auch durch Maurenbrechers Buch ist dies nicht erwiesen worden. Aber wie es damit stehen möge, es ist auch auf diesem Boden soziologischer Wissenschaft durchaus nicht einzusehen, warum nicht auch eine derartige Massenbewegung wenn auch vielleicht

¹⁾ Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vom XXVI. Band an.

²⁾ Die Entstehung des Christentums, 1908.

nicht hervorgerufen, so doch inspiriert und auf lange Zeit hinaus befruchtet sein sollte von einer großen Persönlichkeit, die in besonders kraftvoller Empfindung und mit glücklicher plastischer Formgewalt den Massen die begeisterte Parole gegeben und durch ihre persönliche Haltung Enthusiasmus und Opferfreudigkeit eingeflößt hätte. Und so hat denn auch Maurenbrecher, trotz seiner sozialistischen Grundauffassung, der Persönlichkeit Jesu eine nicht unbedeutende Rolle in der Entstehung des Christentums zugewiesen, zum deutlichen Beweis, daß soziologische Geschichtsdeutung und Anerkennung der Bedeutung der Persönlichkeit einander nicht ausschließen.

Aber vielleicht liegt bei unserer Schätzung der Persönlichkeit eine unhistorische Vermengung der Zeiten vor? „Das liberale Gerede von der Persönlichkeit als dem Träger alles religiösen Lebens im Hinblick auf den Ursprung des Christentums ist deshalb so sinnlos, so unhistorisch, weil dieses Christentum noch ganz und gar in der religiösen Genossenschaft, der Gemeinde wurzelt. Aus dieser genossenschaftlichen Religion hat sich die persönliche Religion erst in jahrhundertelanger Geschichte entwickeln können, sie hat sich gegen ihre wesentlich ältere Lebensform erst in gewaltigen Kämpfen durchsetzen können. Was der heutige Fromme Christentum nennt, eine Religion des Individuums, ein persönliches Heilprinzip, das ist dem ganzen alten Christentum ein Ärgernis und eine Torheit gewesen, es war ihm die Sünde wider den heiligen Geist, die nicht vergeben werden sollte, denn der heilige Geist war der Geist der kirchlichen Einheit, des religiösen Gemeindegemeinschafts, der absoluten Unterordnung der Herde unter die Kirche.“ Ich brauche in diesem Kreise nicht auszuführen, wie völlig ungeschichtlich Kalthoff hier verfährt, indem er etwa die Ignatianischen Briefe zum Auslegungskanon für das Neue Testament macht. Es läßt sich ja nicht verkennen, daß z. B. in den Pastoralbriefen, auch schon im Epheserbrief, derartige Stimmungen hervortreten, aber gerade dadurch heben sich diese Stücke als jüngere Be-

standteile von den älteren ab, in denen alles Amtlich-hierarchische noch fehlt und die Gemeinde noch um die ersten Anfänge einer Organisation zu ringen beginnt.

Charakteristisch für die — ich will einmal sagen — Vielseitigkeit von Drews ist es, daß er jene Worte Kalthoffs lobend zitiert (S. 218): „Mit der durchaus modernen Anschauung, daß die Religion ein ganz persönliches Leben und Empfinden sei, ist dem Verständnis des Christentums nichts abzugewinnen,“ und daß er zugleich an früherer Stelle sagt (S. 12): „Mit der Annahme der persönlichen Unsterblichkeit erfuhr aber auch die gesamte religiöse Denkart eine Vertiefung und Bereicherung im Sinne einer individuellen Betrachtungsweise. Die bisherige israelitische Sittlichkeit war wesentlich kollektivistischer Art gewesen. Nicht sowohl der einzelne als vielmehr das Volk als Ganzes war als Gegenstand der göttlichen Fürsorge angesehen worden. Jetzt brach sich die bereits von den Propheten angebahnte Auffassung entschieden durch, daß der einzelne für sich selbst das religiöse Heil erhoffte und sich insolge hiervon in einem unmittelbaren persönlichen Verhältnis zu Jehova fühlte.“ Daß diese Linie sich in den Worten Jesu, von wem sie immer stammen mögen, sowie in der Religion des Paulus fortsetzt, wird auch Drews nicht bestreiten wollen. Die ungeheure Bedeutung, die Paulus dem ganz individuellen „Glauben“ und Jesus der höchst persönlichen Buße, Selbstverleugnung und Selbstzucht beilegt, zeigen zur Genüge, wie der einzelne das Heil schließlich doch ganz allein ergreifen muß. Und wenn es wahr ist, daß die christliche Gemeindeorganisation nur ein Abbild der religiösen Genossenschaften der Antike war, so war ja gerade dies das Charakteristische jener *Cranoi* und *Thiasoi* gegenüber den großen Staatskulten, daß hier das Individuum ganz anders zu seinem Rechte kam. Die „Gemeinde“ bedeutet in Wahrheit gerade die Überwindung der antiken Stadt- und Staatsreligionen zugunsten des Individualismus. Dennoch liegt auch in jenen übertriebenen Worten Kalthoffs eine Aufgabe für die Theologie verborgen. Es wird heute auch in unseren

Kreien oft verkannt, daß der jüdische und vorchristliche Individualismus etwas anderes ist als der moderne Subjektivismus, in dem der einzelne sich von der religiösen Gemeinschaft abspaltet und Gott auf eigene Hand sucht. Im Christentum wie im Judentum gilt nun doch einmal die Volksgemeinde oder die Gemeinde der Erwählten als eine unerläßliche Vorbedingung und ein starker Rückhalt für das individuelle Heil. Das hier ruhende Problem, zuletzt von Ritschl aufgeworfen und damals in der Theologie lächerlich mißverstanden, muß heute von neuem aufgenommen werden.

Kalthoff sagt: „Für jeden, der mit den Methoden moderner Geschichtswissenschaft vertraut sei, steht es fest, daß das Christentum als eine bestimmte Kulturerrscheinung und Entwicklungsform des gesellschaftlichen Lebens, nicht als das Werk eines individuellen Religionsstifters betrachtet werden darf.“ In unserem Kreise wird wohl niemand sein, der diesem Satze widerspräche. Die Anschauung, die hier bekämpft wird, mutet uns an wie ein Gebilde des 18. Jahrhunderts. Schon das Wort „Religionsstifter“ ist eine Versteinerung aus der Altertümersammlung der Theologie. Die hierdurch erweckte Vorstellung der bewußten „Gründung“ einer neuen „Religion“ ist so unhistorisch wie möglich, etwa so, als wenn man davon reden wollte, Luther habe eines Tages beschlossen, den Protestantismus zu „stiften“. Eine „Religionsstiftung“ liegt schon deshalb außerhalb des Gesichtskreises Jesu, weil er sich am Ende des Aons stehen fühlt, als die Zusammenfassung aller bisherigen Prophetie, als das Schlußwort Gottes an die Welt. Das Christentum als Gesamterrscheinung, als Kirche und als Lehre ist weit mehr an ihm entstanden, als durch ihn bewußt geschaffen. Schon das paulinische Christentum, geschweige denn das dogmatische und kirchliche System des alten Katholizismus, zu dem viele lebenskräftige Geistesströmungen der Antike ihr Teil beigetragen haben, sind viel zu reiche Erscheinungen, als daß es gelingen könnte, sie aus der Person Jesu wie aus einer mechanischen Ursache abzuleiten; man kann sie nicht einmal

als den Keim betrachten, der alle zukünftigen Gestaltungen schon präformiert in sich getragen hätte. Was wir behaupten, ist, daß doch von dieser Persönlichkeit eine gewaltige, anziehende und bindende Kraft ausgegangen sein muß, wenn alle jene so verschiedenartigen Elemente sich wie um einen kristallisierenden Kern um sie gelagert haben.

5. Aber dies soll ja nun eine große optische Täuschung sein, der wir unterliegen: die Gestalt Jesu war nicht die Voraussetzung der werdenden Kirche, sondern ihr Erzeugnis. Es ist immerhin ein nicht unwichtiges Zugeständnis Ralthoffs, daß die neue proletarisch-messianische Massenbewegung auf die Dauer eines persönlichen Ideals nicht entbehren konnte; sie hat das Bedürfnis empfunden, ihre Ziele wenigstens phantasiemäßig in der Gestalt eines geistigen Führers und Heros zu verkörpern. Und so hat sie denn ihre eigenen Gedanken, Hoffnungen und Schicksale in der Darstellung der Evangelien in eine entfernte Vergangenheit zurückprojiziert. Der leidende, sterbende, auferstehende Christus ist nichts anderes als die Märtyrerkirche selber; in seiner armen, reinen und gott-ergebenen Lebensführung sind ihre Forderungen und Ideale Fleisch geworden. In den verschiedenen Schichten der Überlieferung, welche die Kritik erkannt hat, spiegelt sich die ganze Entwicklung des Messianismus „von seinen rohesten Anfängen bis zu seiner Ausgestaltung im katholischen Christentum: enger Nationalismus und weiteste Internationalität, utopistische Schwärmerei und nüchterne Erfassung der Wirklichkeit, Betonung der konkreten wirtschaftlichen Lebensinteressen und ein rein geistiger religiöser Idealismus“. Das Ringen Jesu mit den messianisch exaltierten Beseffenen und seine Warnungen vor Pseudomesiasen bedeuten, daß die Kirche den radikalen anarchistischen Messianismus von sich stößt; gegen die „eine große reaktionäre Masse der bei der vergangenen und vergehenden Welt interessierten Bevölkerungsschichten, gegen die geistlichen und weltlichen Machthaber“ rufen die Evangelien in den Worten Jesu die altprophetischen Reformgedanken zu Hilfe.

Hier ist doch wenigstens ein geistreicher Versuch gemacht, die Entstehung der Evangelien zu erklären — freilich nur in großen Grundzügen, ohne Durchführung ins einzelne, ohne Erledigung auch nur der dringendsten chronologischen und kritischen Vorfragen. Was die Art der Deutung anlangt, so ist die kritische Theologie nicht in der Lage, gegen sie einen prinzipiellen Widerspruch erheben zu können. Denn Ralshoff hat im Grunde nur die Methode, die unter uns vielfach dem Johannesevangelium gegenüber für geboten gilt, auch auf die Synoptiker übertragen. Wenn im vierten Evangelium nicht der geschichtliche Jesus reden und handeln soll, sondern der erhöhte Christus oder der ewige übergeschichtliche Logos, wenn die Mutter Jesu dort nichts ist als die Personifikation der Gemeinde, Nathanael die Verkörperung des wahren Jüngertums, warum soll nicht Ralshoff nach diesem Rezept der Allegorisierung auch den Jesus der Synoptiker auffassen als eine Personifikation der Kirche oder des „Geistes“, der in dieser Kirche sich einen Leib geschaffen hat? Und wenn das deuteronomische und nachexilische Judentum seine gesetzlichen Ideale dadurch sanktioniert hat, daß es sie als Gebote des Moses darstellt und an den Anfang der Volksgeschichte verlegt, warum sollte es verboten sein, diese Methode auch auf die Anfänge der Christenheit anzuwenden? Auch wir fassen ja wichtige Stücke der Synoptiker, wie das Schlüsselwort an Petrus oder die Aussendungsworte am Schluß des Matthäus, als Spiegelungen der Gemeindeverhältnisse, der Kämpfe und Anschauungen einer späteren Zeit auf; auch wir nehmen an, daß die Gemeinde und bestimmte Richtungen in ihr das Urteil Jesu für sich angerufen haben, indem sie Worte und Erzählungen produzierten, im guten Glauben, damit wirklich die Meinung Jesu zu treffen. Es ist also nur ein gradueller Unterschied in der Methode, kein prinzipieller, und es ist nur eine Frage des Augenmaßes und der Besonnenheit, wie weit wir uns von Ralshoffs Urteilen entfernen.

Ralshoff erkennt an, „daß das Christusbild der Evangelien trotz seines wesentlich übermenschlichen Charakters einige ganz

individuelle Züge an sich trägt. Es werden von ihm Worte berichtet, in denen man fast die persönliche Bewegung des Herzens nachzittern hört, Erzählungen, in denen wir den Mann vor uns zu sehen meinen, von dem sie handeln. Aber diese Tatsache beweist doch nur, daß solche Worte und Erzählungen die Schöpfungen eines persönlichen Menschen sind, niemals sagt sie etwas darüber, wer dieser Mensch gewesen sei. Sobald einmal die altchristliche Literatur ihrem Christus-bilde persönliche Züge lieh, war ja die größere oder geringere Intensität dieser Züge wesentlich eine Sache der schriftstellerischen Tendenz oder auch Geschicklichkeit.“ Auch wir operieren in weitgehendem Maße mit der schriftstellerischen oder dichterischen Freiheit der Überlieferung, ob wir dabei nun mehr an die unbewußt schaffende Phantasietätigkeit der Gemeinde oder an bewußtes Dichten der Schriftsteller denken mögen. Auf diesem Gebiete herrscht bei uns noch eine erschreckliche Unfertigkeit; gestehen wir nur: wir haben der radikalen Ansicht Ralthoffs keine hinreichend klare Methode oder sichere Ergebnisse der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Dichtung entgegenzusetzen — wie oft entscheidet hier noch das mehr oder weniger klare „Gefühl“ für „Unerfindbarkeit“, „Anschaulichkeit“, „innere Wahrheit“; es fehlt an den elementarsten Untersuchungen darüber, wie z. B. bei der Entlehnung oder Übertragung fremder Stoffe in das eigene Milieu der Prozeß der Umdeutung oder Umdichtung vor sich geht; wie bedauerlich zurück sind wir in bezug auf feste Grundsätze bei der Unterscheidung von Schale und Kern; wie unklar und widerspruchsvoll ist die Auslegung solcher Stücke, wie etwa die Blindenheilung oder die Verfluchung des Feigenbaums — von der Verworrenheit der Exegese des Johannes-evangeliums völlig zu schweigen. Es ist ja nun freilich nicht schwer, die Mängel der Exegese Ralthoffs zu zeigen, seine ungeheuren Unterlassungen in bezug auf literarische Kritik, Chronologie und dergleichen — aber im ganzen sollten wir seinen Radikalismus als einen uns höchst dienlichen Pfahl im Fleisch betrachten, „auf daß wir uns nicht überheben“.

6. Ganz anders geartet ist die Methode von Drenß. Obwohl er den „guten, ehrlichen Ralthoff“ oft höchst beifällig zitiert, rückt er doch energisch von ihm ab (S. 171 f.): „Es ist wahr, man wird seine positiven Ausführungen über die Entstehung des Christentums, seinen Versuch, diese ganze Religion auf Grund der marxistischen Geschichtsbetrachtung rein aus sozialen Beweggründen zu erklären und Christus für das bloße Spiegelbild der christlichen Gemeinde und ihrer Erfahrungen, für einseitig und unzulänglich ansehen müssen“ — offenbar wird es diesem idealistischen Denker etwas unheimlich in der Gemeinschaft jener realistisch-materialistischen Geschichtsdeutung. Sein Boden ist die Religionsgeschichte. Der Strick, mit dem er den historischen Jesus erwürgt, ist aus zwei Seilen geflochten. Erstens hat er sich in geradezu rührender Kritiklosigkeit von dem amerikanischen Mathematiker William Benjamin Smith¹⁾ das Märchen einreden lassen, es habe schon vor der christlichen Ära in Vorderasien eine Menge von Religionsgemeinschaften gegeben, die einen Kultgott namens Jesus verehrt hätten. Zweitens hat er aus der lebhaften religionsgeschichtlichen Forschung unserer Tage, namentlich den Arbeiten von Robertson und Frazer, dann aber auch aus denen von Pfeleiderer und Gunkel²⁾ die Folgerung gezogen, daß der im Osten weitverbreitete Mythos vom sterbenden und auferstandenen Gottheiland der eigentliche Inhalt des Christusglaubens von Anfang an gewesen sei; erst später sei dieser Mythos dann vergeschichtlicht und vermenschlicht worden.

Der Ausgangspunkt von Smith ist die Phrase der Apostelgeschichte τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ (die Dinge von Jesus), die er namentlich an den Stellen Apg. 28, 30. 31 und 18, 24—28

¹⁾ W. B. Smith, Der vorchristliche Jesus. Mit einem Vorworte von P. W. Schmiedel, 1906. Unbeschadet meiner Verehrung für Schmiedel muß ich sagen: er hätte etwas Besseres tun können, als diesem Buche durch sein Vorwort eine Folie geben.

²⁾ Pfeleiderer, Die Entstehung des Christentums, 1905. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis d. Neuen Testaments, 1903.

auf eine „Lehre von Jesus“ ohne irgendwelche geschichtlichen Tatsachen deutet. Daß Paulus nur das „Dogma von Jesus als dem gekreuzigten Christus und die daraus sich ergebende Doktrin“ lehrte, dagegen „die historischen Tatsachen des Lebens Jesu gar nicht lehren konnte“, ist eine Behauptung von Smith, deren Verfehrtheit später deutlich werden wird; interessant sind seine Thesen über Apollos. „Dieser studierte und feurige Alexandriner ist all seinen Absichten und Zwecken nach das Musterbild eines Christen. Er ist in mündlicher Unterweisung, d. h. durch die christliche Propaganda, den Weg des Herrn gelehrt worden; er ist verzehrt von Eifer, in missionarischer Tätigkeit durchstreift er Land und Meer; er ist gewohnt zu reden und zu lehren, d. h. der Hauptpunkt seiner Tätigkeit war das τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ — und trotzdem kannte er nur die Taufe des Johannes. Er hatte daher von Jesus als einem geschichtlichen Charakterbild noch nichts gehört. Er wußte nichts von dem Lehrer, seiner Botschaft, seinem Lebenslauf, seiner Persönlichkeit, seinem Leben, seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt — trotzdem liegt das Schwerkraft seiner Verkündigung in dem τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ.“

Hat also Apollos nur eine Doktrin von Jesus verkündet, die der Evangeliengeschichte von Jesus vorherging, so ist auch klar, daß die zwölf Johannesjünger in Ephesus (Apg. 19, 1—7) zwar Christen waren, aber von Jesus noch nichts wußten, daß Simon Magus (Apg. 8) nur deshalb so schnell ein Anhänger des Philippus wurde, weil von vornherein eine tiefe geheime Verwandtschaft zwischen ihrem Glauben bestand; daß der Magier Elymas (Apg. 13, 6. 8) Bar-Jesus, Sohn des Jesus hieß, weil er wie jene Männer ein „Berehrer Jesu, ein Beförderer des Jesuskults“ war. Die Männer aus Cypern und Cyrene, die nach Apg. 11, 19 ff. in Antiochia das Wort verkündigten, der alte Jünger Mnaso (Apg. 21, 16), die ephesinischen Exorzisten, die mit dem Jesusnamen Teufel austrieben — sie alle sind Zeugen dafür, daß an sehr verschiedenen Orten ein Jesuskultus vorhanden war. Diese Spuren habe Lukas vergebens zu verwischen getrachtet, indem

er die Absicht verfolgte, das Christentum aus dem einen Brennpunkt Jerusalem herzuleiten. Aber zum mindesten die Entstehung der römischen Gemeinde habe auch er nicht in dieser Weise zu erklären vermocht. „Die Lehre von dem Jesus war also vorchristlich, ein Kultus, der an der Grenze der Jahrhunderte (100 v. Chr. bis 100 n. Chr.) unter den Juden und besonders den Hellenisten mehr oder weniger geheim und in ‚Mysterien gehüllt‘ verbreitet war.“ Was an dieser Konstruktion richtig ist, mahnt uns in der Tat an wichtige Lücken unseres Wissens. Die Entstehung der römischen Gemeinde und vor allem das eigentümliche Christentum des Alexandriner Apollos, der nur von der Taufe des Johannes wußte und dennoch mit Fleiß „das von Jesus“ redete, sowie die ephesinischen Johannesjünger — sind für uns dunkle Punkte; wir kennen von den vielen Wegen, welche die christliche Propaganda im Reich gemacht hat, leider nur den einen des Paulus genauer. Aber was wir an Apollos und den Johannesjüngern lernen, ist doch nur, daß die Taufe auf den Namen Jesu nicht von Anfang an allen Christen gemeinsam war, daß viele mit der Bußtaufe, wie Johannes sie übte, sich genügen ließen. Ein interessantes Kapitel aus der Geschichte der sakramentalen Taufe tut sich hier vor uns auf; über die Kenntnis dieser Christen vom Leben Jesu ist damit natürlich nicht das geringste ausgesagt. Daß aber die Worte τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ „das von Jesus“ genau so gut Tatsachen wie Lehren, genau so gut die Botschaft, daß Jesus der Messias sei, bedeuten kann wie eine Lehre von einem Gotte Jesus, gibt im Grunde Smith selber zu und läßt sich auch damit schlagend beweisen, daß die Lehre des Paulus bald mit diesen unbestimmten Worten (28, 31), bald mit anderen beschrieben wird, z. B. 28, 33: er suchte sie in bezug auf Jesus zu überzeugen aus dem Gesetz und den Propheten, d. h. er brachte den Messiasbeweis; 18, 28: er bewies durch die Schrift, daß Jesus der Messias sei. Die übrigen angeblichen vorchristlichen Jesusverehrer der Apostelgeschichte, Simon Magus und Bar-Jesus, fallen damit ohne weiteres fort; die Begründer

der Gemeinde von Antiochia aber stammen doch nach der eigenen Erklärung der Apostelgeschichte aus Jerusalem, aus dem Kreise der hellenistischen Synagoge dort (Kap. 6), aus dem Kreise des Stephanus.

Die weiteren Beweise Smiths für einen vorchristlichen Jesuskultus sind nicht um ein Haar besser. Eine der dreiste-
sten Behauptungen ist, daß der von Hippolytos (V, 10) mitgeteilte Naassener-Hymnus, in dem von Jesus die Rede ist, vorchristlich sei. Es stört ihn hierbei nicht, daß dieselben Naassener Briefe des Paulus und das Johannesevangelium benutzen (Hilgenfeld S. 262), also jedenfalls nachchristlich sind. Immerhin tritt die These bei Smith noch etwas zurückhaltend, fast orakelhaft auf: „In diesem alten, und niemand kann sagen, wie alten Hymnus“ — als ob er aus wer weiß wie grauer Urzeit stammte. Dabei kann jeder ganz sicher sagen, daß er nachchristlich sein muß. Bei Drews werden alle derartigen Hypothesen vergrößert, bei ihm heißt es schon: „Ein alter, allem Anschein nach vorchristlicher Hymnus“ — wenn er doch nur mit einem Wort dies „allem Anschein nach“ begründet hätte!

Es bleibt also jener Pariser Zauberpapyrus mit der Beschwörung „bei dem Gott der Hebräer Jesus“, der natürlich gar nichts beweist, da er sicherlich von einem Heiden stammt, der Christen und Juden noch nicht unterscheiden konnte. Der Gebrauch des Namens Jesu bei Magiern, z. B. bei den jüdischen Exorzisten in Ephesus, ist vielmehr einer der stärksten Beweise dafür, daß Jesus als ein erfolgreicher Exorzist unter Juden und Heiden bekannt war; vgl. auch Mark. 9, 38 f.

Schließlich die Nazaräer des Epiphanius. Also der Bischof Epiphanius erwähnt neben den Nazoräern eine Sekte der Nazaräer (haer. 18) oder Nasaräer (haer. 29), welche schon vor Christus bestanden habe und nichts von Christus wußte. Nach der Art, wie er haer. 18 diese schildert, war

¹⁾ Vgl. meinen Artikel „Dämonische“ in Herzogs Realencyklopädie IV.

es eine rein jüdische Sekte, von der aber gerade das nicht erzählt wird, worauf es ankomme, daß sie einen Kultgott Jesus verehrte. Was das nun für Leute gewesen sind, ist nicht mehr auszumachen; der Verdacht, daß Epiphanius sie mit den Nasiräern verwechselt hat, liegt nahe. Jedenfalls liegt über dem ganzen Abschnitt eine schwere Unklarheit, und Smiths Übersetzung, die keineswegs fehlerfrei ist, hat sie nicht gelichtet. Sehr merkwürdig ist, wie bei diesen Kritikern eine solche konfuse Angabe des alten Bischofs zu Ehren kommt, weil sie sich scheinbar gegen die Geschichtlichkeit Jesu verwenden läßt. Wie würden sie über seine Beschränktheit und Verwirrtheit höhnen, wenn er zufällig ein besonders originelles Zeugnis dafür böte!

Schließlich die Etymologie des Namens Nazoräer, Nazaräer, Nazarener, oder wie es im Talmud (hebr. Taanith f. 27 b) heißt: ha'nozrim. Dies ist nach Smith nicht etwa von der Stadt Nazareth abgeleitet, sondern von dem hebräischen Worte nozër, „Wächter, Hüter“. Warum hießen denn die Christen so? Weil ihr Kultgott Jesus ha'nozri, der Hüter, Wächter, hieß; dies müßte zwar eigentlich ha'nozer heißen, aber das i am Ende läßt sich wie bei nokri, „fremd“, als eine Bucherung erklären; es kann aber auch ein Fragment von Jahve sein: Jahve ist Hüter, wie dann bei dem Gnostiker Markus der Name Jesus Nazarja vorkommt. Also weil jene vorchristlichen Christen einen Gott verehrten, der entweder selber „der Hüter“ hieß oder den Beinamen führte: „Jahve ist Hüter“ — darum hießen auch diese seine Verehrer „Hüter“? Die Logik dieser Etymologie steht ganz auf der Höhe einer ähnlichen bei Epiphanius, wonach die Therapeuten „Ärzte“ hießen, weil sie Jesus als „Arzt“ oder „Heiland“ verehrten. Drews fügt mit wichtiger Miene hinzu, „man denke an den Hüter Israels“, der leider in Ps. 121 nicht nozër, sondern schomër heißt; er erinnert auch an Mithra, der „Hüter der Welt“ heißen soll; in Wahrheit ist er nur der Hüter der Verträge. Wenn es einer Widerlegung dieser völlig undisziplinierten Etymologien noch bedürfte, so würde es genügen,

darauf hinzuweisen, daß in den Jahrhunderten um die Geburt Christi die Palästiner für das Wort „Güten“ überhaupt nicht das hebräische *nazar*, sondern das aramäische *ne'tar* hatten. Von den Essenern und Therapeuten aber wissen wir hinlänglich Genaues, um zu sagen: sie hatten ganz gewiß keine Ahnung von einem Kultgott Jesus, von derartigen „Mysterien“ ist überhaupt nicht die allergeringste Spur aufzutreiben; es ist eine reine Schöpfung aus dem Nichts, die Smith bietet und Drews als etwas Unzweifelhaftes in Kurs setzt.

Es bleibt bei der alten Anschauung, daß der Name Nazaräer oder Nazoräer und Nazarener von der Stadt Nazareth abgeleitet ist. Aber „die Stadt, genannt Nazareth“, Matth. 2, 22, scheint eine geographische Fiktion zu sein; sie ist weder im Alten Testament noch im Talmud, der doch nicht weniger als 63 galiläische Städte anführt, noch bei Josephus, noch in den Apokryphen erwähnt“ (Smith S. 43). „Cheyne gebührt die Ehre, die Stadt, genannt Nazareth, ausführlich als eine Fiktion gestempelt zu haben“ (Enc. Bibl. „Nazareth“). Wenn Julius Africanus, Eusebius, Hieronymus, Epiphanius es erwähnen, so „folgt doch daraus noch nichts für seine Existenz und seinen Namen vor dem ersten Jahrhundert. Nachdem sich die Vorstellung, daß Jesus seine erste Lebenszeit in einer Stadt, genannt Nazareth, verbracht hätte, in den Gemütern fest eingewurzelt hatte, können wir sicher sein, daß die Stadt selbst nicht lange auf sich warten ließ. Zwei oder drei Jahrhunderte genügten vollständig, eine Stadt dieses Namens entstehen zu lassen oder eine andere so zu benennen.“

Es läßt sich nicht leugnen, daß in den älteren jüdischen Quellen Nazareth nicht erwähnt ist; daraus folgt aber zunächst nur die völlige Unbedeutendheit des Ortes, die durch Joh. 1, 46: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ ausdrücklich bezeugt ist. Aber es kann doch nicht geleugnet werden, daß die Vorstellung, Jesus stamme aus Nazareth, schon im ersten Jahrhundert bei den Christen als vollkommen sicher galt. Es

ist nicht wahr, was Smith und ihm nachsprechend Drews behaupten, der Name komme nur in der jüngeren Schicht der Evangelien vor (Matth. 2, 2; Luk. 4, 16 ff.), während die ältere Schicht (Mark. 6, 1—6; Matth. 13, 53—58) nur von seiner „Baterstadt“ rede, womit sie weit eher Kapernaum als Nazareth meinen sollen. Jede Konfession hätte diese tiefgründigen Forscher belehren können, daß Mark. 1, 9 (= Matth. 4, 13); Matth. 21, 11; Apg. 10, 38 Nazareth als der Ort, wo Jesus zu Hause war, erwähnt wird, von der judenchristlich-palästinensischen Kindheitsgeschichte des Lukas (1, 26; 2, 4. 39. 51) zu schweigen. Vor allem hätte ein wenig Nachdenken zeigen können, wie ganz unwahrscheinlich es ist, daß die Christen diesen Heimatsort Jesu erfunden hätten; denn die messianische Theorie, die ja das eigentlich Beherrschende und Treibende in der Ausbildung der Jesusgeschichte gewesen sein soll, verlangte Bethlehem als Geburtsort, und nur dieses. Für die evangelische Tradition war es ja gerade ein Hindernis der reinen Ausgestaltung der davidischen Messiasidee, es war ein schwer zu überwindender jüdischer Einwand (Joh. 7, 41 f.), daß Jesus aus dem halbheidnischen Galiläa — dies ist der Hauptanstoß Joh. 1, 46; 7, 52; Matth. 26, 73 — und nicht aus der Stadt Davids stammte. Und wenn man sieht, wie Matthäus und Lukas, jeder in seiner Weise, aber beide äußerst künstlich, zu zeigen suchen, wie es gekommen sei, daß Jesus Bethlehemit und Nazarethaner zugleich sein konnte (vgl. Schr. N. T. I², S. 51), so erkennt man, wie hier mit dem messianischen Dogma eine harte geschichtliche Tatsache zusammenstößt, die schon im ersten Jahrhundert nicht mehr aus der Welt zu schaffen war. Und nun sollen die alten Christen sich freiwillig diese Schwierigkeit bereitet haben, den Heimatsort Nazareth zu erfinden — wo noch dazu jeder jüdische Gegner einwenden könnte: euer Nazareth gibt es ja gar nicht!

Daß schließlich der Name Jesus = Heiland = Helfer nur ein Aulname und kein Eigename einer geschichtlichen Person gewesen sein müsse, ist angesichts des ungemein häufigen Vorkommens dieses Eigennamens im Judentum eine

seltsame Behauptung. Jesus war einer der allergewöhnlichsten Namen jener Zeit; natürlich dem Nationalhelden Josua zu Ehren. Aber dieser selber war ja ein Kultgott! Meinetwegen — mag er einst gewesen sein, was er wolle. Aber zur Zeit Jesu las man das Buch Josua natürlich nicht mit den erleuchteten Augen der modernen Religionsgeschichte, sondern man las es als eine geschichtliche Erzählung von geschichtlichen Vorgängen; und Josua galt damals nicht als „ephraimitischer Sonnengott, eine Art Tammuz oder Adonis“, neben dem Kaleb, „der Hund“, der Sirius, steht, sondern einfach als der Held, der das Volk ins heilige Land geführt hat. Wenn aber die Häufigkeit des Namens Jesus etwa als ein Beweis für die Verbreitung jenes angeblichen Jesuskultus angeführt werden sollte, so wäre vielmehr zu fordern, daß all jene viele Jesus etwa Bar-Jesus oder ähnlich mit einem theophoren Namen, nicht aber mit dem Namen der Gottheit selber benannt gewesen wären.

Es ist ein Seifenblasengebilde, das Smith uns vorkauelt; nehmen wir Abschied von ihm mit dem aufrichtigen Wunsche: Möge seine Mathematik besser sein als seine Theologie!

7. In der zweiten Reihe seiner Argumente folgt Drews einem augenblicklich weitverbreiteten Zuge der Forschung. Die Methode der sogenannten „religionsgeschichtlichen“ Schule erscheint hier in einer eigentümlichen Überspannung. Ich habe vor kurzem Gelegenheit gehabt, mich über diese Methode zu äußern¹⁾; lassen Sie mich auch jetzt ein kurzes Wort darüber sagen. Je genauer wir die religionsgeschichtliche Umgebung kennen lernen, in der das Christentum entstanden ist, um so deutlicher erkennen wir, daß seine Lehren und Ausdrucksformen in hohem Grade verwandt sind mit denen des vorangehenden Judentums und umgebenden Heidentums. Wir machen hier dieselbe Entdeckung wie auf sprachlichem Gebiet,

¹⁾ Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart, 1908, S. 48—55.

eine Entdeckung, die ja etwas Selbstverständliches besagt, — aber auch das Selbstverständliche muß erst gelernt werden, oft mit vieler Mühe und viel Widerstreben. Wie das Urchristentum zu seiner griechisch-römischen Umgebung nur reden konnte, indem es sich ihrer Sprache bediente, der Sprache des damaligen Lebens, weder einer erstarrten Akademie-Diktion noch eines barbarischen Dialekts aus Nirgendland — so konnten die Träger der neuen Religion gar nicht umhin, ihren Inhalt in die Verkehrs- und Denkformen zu gießen, die dem damaligen antiken Menschen geläufig waren. Nicht nur um der Mission, um der eigenen Selbstklärung willen war dies unvermeidlich: ungewollt und unstudiert ergoß sich der neue Inhalt in die alten, allgemein verständlichen Formen. Darüber besteht für den Kirchenhistoriker kein Zweifel. Die Betrachtung des Katholizismus lehrt auf Schritt und Tritt, wie hier altheidnische Götterfiguren, Mythen und Kulte sich mit dem Kultus und der Person Christi verschmelzen. Daß die Jungfrau Maria häufig das Erbe der Isis angetreten hat, daß viele Heiligenkulte direkt an den Kultus ehemaliger Götter anknüpfen, daß die Osterfeier, wie sie noch heute vielfach in Griechenland und Süditalien gefeiert wird, charakteristische Züge des Adoniskultus zeigt, das ist ja allbekannt. Aber nun besteht vielfach die Neigung, die christliche Religion vollständig, im ganzen wie im einzelnen, nur als die Erbin des Heidentums zu erklären. Gerade wie die Naturwissenschaft sich das Ziel setzt und setzen muß, alle Erscheinungen resillos zu erklären ohne Zuhilfenahme extranaturaler Faktoren, so stellt eine konsequente Geschichtswissenschaft sich — wenigstens unbewußt — die Aufgabe, das gesamte Christentum nur als Produkt seiner Umwelt, als eine Neugruppierung alter Elemente, als ein reines Heidentum in neuer Form zu erweisen. Nicht immer wird dies Forschungsziel direkt ausgesprochen, es liegt aber als methodisches regulatives Prinzip häufig zugrunde. Die historischen Fehler, die hier drohen, sind zahlreich. Vor allem eine Einseitigkeit des Blicks. Man verfolgt die Rinnen, die vom Heidentum herüberführen. Der

Theorie gemäß müßten sie geradlinig und ununterbrochen sein. Darum ist man nur allzu geneigt, zu übersehen, daß eine Unterbrechung stattfindet, und daß sie erst, nachdem das Christentum schon eine Zeitlang vorhanden ist, auf diesen neuen Mittelpunkt zu konvergieren beginnen. Mit anderen Worten, man erkennt leicht, daß die neue Religion schon ein gewaltiges Kraftzentrum aus eigener Lebensfülle war, als es alle halbwegs lebenskräftigen Strömungen der Antike an sich heranzog, alle einigermaßen brauchbaren Formen und Anschauungen ergriff, um sie sich anzupassen. Kurz, man übersieht wieder einmal, um einer einfachen Lösungsformel willen, die unendlich große Kompliziertheit des geschichtlichen Lebens, die Mischungsverhältnisse. Der Hauptfehler freilich liegt darin, daß man das geschichtlich Greifbare, die Vorstellungen und Lehren, Brauch und Organisation als das allein Wesentliche in dieser Religion ansieht, während diese Dinge nur ein Mittel ihrer Selbstbehauptung sind. Das Christentum war von Anfang an vor allem eine neue Art, sich praktisch mit dem Lebensproblem abzufinden, eine neue Freudigkeit und Kraft zum Leben, eine neue Art der Selbstbeurteilung und der inneren Seelenstellung zu Gott: die äußere Selbstdarstellung dieses neuen Lebens in Kult und Lehre war ein vielfach nur sehr unzureichendes Ausdrucksmittel — wie ein Gewand, das nur sehr unvollkommen auf den Körper paßt.

Die Religionsgeschichte in ihrer Anwendung auf das Christentum steht noch in ihren Anfängen; viele stehen einstweilen noch unter einer Art Hypnose, einer Blendung durch überraschende Parallelen; es ist die Gefahr einer gewissen Äußerlichkeit der Betrachtung, bei der die eigentlich treibenden, originalen Kräfte des inneren Lebens verkannt werden. In der ernsthaften Forschung sehen wir diese Dilettantismen in allmählicher Überwindung begriffen; in voller Blüte stehen sie bei denen, die mit ihren Entdeckungen der Theologie beifpringen oder den Garauß machen wollen.

Ein Prachtexemplar von *Mythologitis* ist A. Drews; das Studium dieser Erscheinung an ihm wird aber noch gewürzt

durch die damit in Konkurrenz auftretende Kinderkrankheit *Etymologitis*, von der ich nur einige herrliche Proben mitteilen will: *Agni* = *agnus dei*, *Petrus* = *Proteus*. Da nun Drews auf dem Gebiet, das uns hier interessiert, völlig unselbständig ist, wollen wir uns an seine Gewährsmänner halten; ich nenne hier die Gruppe *Pfleiderer*, *Gunkel*, *Greifmann*, auch *Maurenbrecher*. Zwar sind diese Männer mit uns in der gleichen Verdamnis, insofern als sie annehmen, daß der orientalische *Mythus* vom sterbenden und auferstehenden Gott-Heiland für die alten Christen nur eine Form gewesen sei, in welcher sie ihre Anschauungen über den wirklichen Jesus ausgeprägt hätten. Besonders *Maurenbrecher* hat dies sehr energisch behauptet. Zwar erst nach dem Tode Jesu haben die Jünger irgendwann die Überzeugung gewonnen, er sei der verheißene und sehnlichst erwartete *Messias*; aber Jesus muß doch „in besonderem Maße die Christus-erwartung der Jünger angeregt und gespannt haben; sonst wäre nicht zu verstehen, daß unter Tausenden von Zeitgenossen gerade an ihn das Dogma vom sterbenden und auferstandenen Heiland angeknüpft wurde.“

8. Es werden hier nun zwei Voraussetzungen gemacht: 1. daß es einen weitverbreiteten orientalischen Glauben an sterbende und auferstehende Götter gegeben habe; 2. daß die Juden, insonderheit die Jünger Jesu, schon vor Christus nach Analogie jener Mythen und Kulte einen sterbenden und nach drei Tagen auferstehenden *Messias* erwartet hätten. Sowie sie nun in Jesus den *Messias* gefunden hatten, mußte ihnen sein Tod im Lichte dieser Idee als Durchgang zu neuem Leben erscheinen; das System des Dogmas war sozusagen mit einem Schlage fertig. Hierbei bleibt zunächst noch unentschieden, ob mehr der jüdisch-messianische Gedankenkreis auf sie gewirkt hat, oder die auch in ihm zugrunde liegende allgemein-heidnische mythische Anschauung.

Die Beziehungen des *Tammuz*-*Adonis*-*Attis*-*Osiris*-Kultus und -*Mythus* (sowie verwandter religiöser Erscheinungen) zum Christentum sind eines der wichtigsten Themata der Religions-

wissenschaft. Das Material, das von Frazer¹⁾ und anderen Religionshistorikern²⁾ angehäuft ist, findet man übersichtlich bei M. Brückner³⁾ zusammengestellt. Wer aber über diese Dinge ein eigenes Urteil haben will, darf sich nicht mit Brückner oder Frazer begnügen, er muß zu den Quellen gehen. Er wird dann erkennen, wie wenig wir im Grunde von diesen Dingen wissen, und wie schwer es ist, über Sinn und Art der Feier eine wirkliche Überzeugung zu bekommen. Vor allem wird er von der Mannigfaltigkeit und den verschiedenen Deutungen der Mythen einen starken Eindruck bekommen, der ihn zur äußersten Vorsicht veranlassen wird. Es ist meines Erachtens einstweilen nicht möglich, die so außerordentlich verschiedenen Erscheinungen zur Einheit eines orientalischen Gemeinglaubens zusammenzufassen; über die Verbreitung der Anschauungen, über die Rolle, die sie im Volksbewußtsein spielten, ist sehr schwer zu urteilen. Je mehr man sich selber mit den Quellen beschäftigt, um so freier wird man auch von einer gewissen Interpretationsmethode, die heute zum Schaden der Sache herrscht: ohne jenen Forschern zu nahe zu treten, darf man sagen, daß sie bei der Schilderung des Tatbestandes schon immer das Christentum im Auge haben und unbewußt die Einzelzüge etwas ins Christliche zu verschieben geneigt sind. Wenn A. Dieterich den Attis nennt „den Erstling derer, die da sterben und wieder auferstehen zu einem neuen Leben“ (Mithras-Liturgie S. 73) oder wenn Brückner bei der heiligen Fichte des Attiskultus an unseren Weihnachtsbaum erinnert, so sollte man solche Spielereien lieber unterlassen. Es gilt

¹⁾ Frazer, *The golden bough*, 1900, II, 115—160. Adonis, Attis, Osiris, 1906.

²⁾ Sepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903. Artikel „Adonis“ in Roschers *Lexikon*, I, 69 ff.; vor allem auch die religionsgeschichtlichen Artikel von Graf von Baudissin in Herzogs *Realenzyklopädie*.

³⁾ *Religionsgeschichtliche Volksbücher* I, 16: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, 1908.

hier, gerade in Außerlichkeiten vorsichtig zu sein: vom aufstehenden Gottheiland zu reden, erscheint mir wenig angebracht, wo in den Mythen z. B. davon die Rede ist, daß der Leichnam des Attis nicht verwesen, sein Haar weiter wachsen und sein kleiner Finger beweglich bleiben soll, oder wenn er in einen Baum verwandelt, oder wenn der zerstückelte Leichnam des Osiris wieder zusammengefügt wird. Auch vom Gottheiland würde ich nicht so ohne weiteres zu sprechen wagen, denn inwieweit diese Götter als Heilande, inwieweit ihr Tod als ein sühnender empfunden wird, das untersteht noch sehr der Untersuchung, und ich befürchte, daß hier stark übertrieben worden ist. Von solchen Ungenauigkeiten, daß Drews kurzerhand auch für die Zeit Jesu den unbefiegligen, strahlenden Mithra unter die leidenden Götter zählt, will ich lieber gar nicht erst reden. Wenn wir diese Dinge zur Erklärung des Christentums heranziehen, ist es wissenschaftliche Pflicht, nicht nur auf die Ähnlichkeit mit Christlichem, sondern auch auf die Verschiedenheiten hinzuweisen; erst der religionsgeschichtlich gerechte Vergleich, erst die Herausarbeitung der Nuancen führt zur Erkenntnis, nicht die mechanische und äußerliche Analogienjägerei. Immerhin bleibt noch genug des Verwandten übrig. Zum Beispiel ist die sakramental-mystische Lehre des Paulus, daß der Christ in der Taufe Tod und Auferstehung Christi nacherlebt, die er an Stelle der urchristlichen Idee der Kreuzesnachfolge ausgebildet hat, sicher blutsverwandt mit der Lehre eines mystischen Kultus, bei dem auf dem Höhepunkte der Mysterien der Priester den Mysten zu-
raunt:

„Getroßt, ihr Mysten, da der Gott gerettet ist;
So wird auch uns aus unsren Leiden Rettung werden.“

Hier beschäftigt uns aber die Frage, ob etwa die ersten Anfänge des christlichen Glaubens von jenen Kulturen her eine Beeinflussung erfahren haben.

Daß nun die Juden den Adoniskult und ähnliche religiöse Erscheinungen gekannt haben, ist kaum zweifelhaft. Als hell-

leuchtendes Musterbeispiel des orientalischen Synkretismus ist bei Ezechiel (8, 14) die Tatsache verzeichnet, daß die israelitischen Weiber am Eingang des nördlichen Tempeltors saßen und den babylonischen Tammuz beweinten. Auf Kenntnis eines ähnlichen Kultus scheint Sach. 12, 10 hinzuweisen, wo von der Klage Hadad-Rimmons im Felde von Megiddo die Rede ist¹⁾. Der syrische Adonis-kult in der phönizischen Stadt Byblos lag den Juden nahe genug, um ihnen bekannt zu sein. Ob freilich die nachexilischen Juden, ob auch nur einzelne Gruppen unter ihnen noch weitherzig genug waren, ihre eigenen religiösen Gedanken von solchen Anregungen beeinflussen zu lassen, ist mir bis auf weiteres zweifelhaft. Aus diesem Grunde setze ich der These, daß jenes Adonisheiligtum, das Hieronymus in Bethlehem bezeugt (Ep. 58, 3; Migne XXII, 581), schon vor dem Jahre 70 dort gewesen sei, einen energischen Unglauben entgegen. Hätte dort an heiligster nationaler Stätte ein solcher „Greuel des Entsetzens“ gestanden, so wäre wohl ein zweiter Makkabäeraufstand die Folge gewesen. An irgend einer konkreten Spur von Einfluß jener Kulte auf das nachexilische Judentum fehlt es bisher völlig.

9. Drews freilich versichert uns, daß „die Vorstellung des leidenden und sterbenden Messias eine uralte war und mit dem ursprünglichen Naturkultus im Zusammenhang stand, wenn sie freilich später auch zurückgetreten und nur das Eigentum gewisser exklusiver Kreise gewesen sein mag?“ Man kann aus diesen zuversichtlichen Worten nicht ahnen, wie dunkel und schwierig diese Fragen sind und wie vorsichtig diejenigen vorgehen, denen er seine Weisheit verdankt²⁾. So hat Grefsmann nach Andeutungen von Gunkel zu beweisen gesucht, daß Jes. 53 auf ein aus den Mysterien stammendes Kultlied

¹⁾ Vgl. Graf von Baudissin, *RG*³ VII, 287—295.

²⁾ Gunkel, Zur religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testaments. *Forschungen* I, S. 78. Grefsmann, Entstehung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, S. 302—333.

zurückgehe, das am Todestage des Gottes gesungen wurde. Er schließt weiter, daß Deutero-Jesaja den leidenden und sterbenden Knecht Gottes, der auch als auferstandener gedacht werden müsse, für eine eschatologische Gestalt gehalten habe. „Einen solchen Knecht, wie er hier geschildert ist, wird Jahve uns, den Israeliten schenken, damit er sein Volk wieder herstelle.“ Nicht eigentlich einen Messias, wohl aber eine Parallelgestalt zum Messias habe Deutero-Jesaja gezeichnet. Ich bin nicht in der Lage, hier urteilen zu können, und will Greßmanns Deutung einmal als erwiesen ansehen. Nehmen wir also an, daß Jes. 53 ein Messias geweissagt ist, der seinem Volk durch Leiden und Tod helfen werde. Diese Deutung und Tradition müßte sich dann aber nur in ganz verborgenen Kreisen gehalten haben. Und nach dem Befund im Neuen Testament ist es sehr unwahrscheinlich, daß den ältesten Christen die Deutung dieser Weissagung auf den Messias bekannt war. Denn der Beweis aus Jes. 53 fehlt noch völlig bei Paulus und bei Markus. Und noch der schriftgelehrte Matthäus deutet das „Tragen der Schwachheiten“ auf das Krankenheilen Jesu, statt auf seinen Sühnetod. Erst im 1. Petrusbrief und den Lukaschriften wird die Stelle auf den Tod Jesu bezogen. Dazu stimmt, daß das „sozusagen offizielle Targum Jonathan (zu den Propheten) gerade die Verse, welche vom Leiden des Knechtes Jahves handeln, nicht auf den Messias bezieht“ (Schüler). Das offizielle schriftgelehrte Judentum hat vom Leiden und Sterben des Messias nichts wissen wollen, wie vor allem Paulus vor seiner Bekehrung schlagend bezeugt; das Skandalon des Kreuzes war ihm ein zunächst unüberwindliches Hindernis des Glaubens¹⁾.

¹⁾ Vor allem hätte Drews den rabbinischen Messias ben Joseph aus dem Spiel lassen sollen (vgl. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Krakau 1903, Heidelberger Dissertation). Wann immer diese Figur entstanden sein mag — dieser zweite politische Messias soll im Kampfe mit Gog und Magog fallen; sein Tod aber hat mit Sühne nichts zu tun.

Die Lehre also, daß der Messias „für unsere Sünden gestorben sei nach den Schriften, auferstanden am dritten Tage nach den Schriften“, kann höchstens eine Geheimtradition enger Kreise gewesen, die „Schriften“, die hier genannt werden, müssen apokryphe gewesen sein — wenn es sich nämlich wirklich um eine vorchristliche Lehre handelt und nicht um einen nachträglichen, zwangsweise aus den Psalmen beigebrachten Schriftbeweis, wie wir ihn in den Reden der Apostelgeschichte finden.

10. In sehr geistreicher Weise hat nun jüngst Maurenbrecher zu zeigen gesucht, daß die Menschensohn-Lehre schon in vorchristlicher Zeit den Zug enthalten habe, daß der himmlische Menschensohn vor seiner Erhebung zur Herrlichkeit eine Niederlage erleiden, daß er sterben müsse. Seine Hypothese, daß dieser Zug einstmals in dem Gemälde Daniel 7 gestanden haben müsse, kann ich nicht als gelungen ansehen¹⁾. Und daß die zweite Leidensverkündigung, „der Menschensohn wird in die Hände der Menschen übergeben werden“, die noch am wenigsten ex eventu geformt ist, eine vorchristliche Lehre sei, widerspricht jedenfalls der Darstellung des Markus völlig. Denn hier erscheint dieser Satz als ein unerhörtes Paradoxon, in das sich die Jünger schlechterdings nicht finden können. Nach allem, was wirklich zu erkennen ist, war mit der Menschensohn-Idee so sehr die Vorstellung des Glänzenden, Sieghaften, Weltherrschenden verbunden, daß der Gedanke einer Erniedrigung oder gar des Todesleidens eine schreiende Dissonanz dazu bildete. Ganz besonders weise ich darauf hin, wie

¹⁾ Eine Auseinandersetzung mit dieser Hypothese Maurenbrechers und namentlich mit dem Buche von Hertlein, „Der Daniel der Römerzeit“, ist eine besondere Aufgabe, zu der sich hoffentlich die Vertreter der alttestamentlichen Forschung demnächst herbeilassen werden. Das Problem des Danielbuches ist keineswegs erledigt. Ich persönlich glaube beweisen zu können, daß die Kapitel 2 und 7 in römischer Zeit überarbeitet sind, wenn sie auch dem Grundstocke nach aus der Zeit des Antiochus Epiphanes stammen.

noch im Johannesevangelium es wie ein Dogma hartnäckig immer wiederholt wird, daß der „Menschensohn erhöht werden“ müsse. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, daß in den ältesten Jüngern — ich meine: schon in Jesus selbst — diese Gedanken gelebt haben, und daß auf diese Weissagung sich der Glaube an eine Verherrlichung Jesu aufgebaut hat, der auch durch seinen Tod — trotz jener von Maurenbrecher maßlos aufgehauchten Flucht in Gethsemane — nicht ganz erschüttert worden und durch die visionären Erlebnisse neu begründet worden ist. Darum ist auch die älteste Form des Christusglaubens die, daß Jesus im Augenblicke seines Todes ins Paradies entrückt, zu Gott erhöht, zur Rechten der Macht auf den Thron gesetzt worden ist. Aus dieser Herrlichkeit heraus hat sich dann der Erhöhte den Seinen gezeigt. Erst eine zweite Form des Glaubens zeigen die Grabesgeschichten und der schon vor Paulus vorhandene Satz: auferstanden am dritten Tage. Zur Erklärung dieses Gedankens werden nun auch von Gunkel u. a. jene heidnischen Mythen und Kulte herangezogen.

11. Ich frage nun: wie soll man sich die Anlehnung an sie vorstellen, und was ist denn eigentlich übernommen worden?

Man darf wohl heute Anerkennung erwarten, wenn man sagt: Das eigentlich Eindrucksvolle und Lebendige an diesen Dingen ist der Kultus; der Mythos ist sekundär und hat bei weitem nicht die gleiche Durchschlagskraft; er ist ja auch meist gespalten. Wenn ein Einfluß auf das älteste Christentum stattgefunden hätte, so müßten wir vor allem eine Ähnlichkeit des Brauches konstatieren. Nun ist ja die Geschichte des Osterfestes noch nicht so erforscht und geschrieben, wie es nötig wäre. Aber so viel läßt sich doch sagen, daß die älteste Zeit keinen Hauch der Stimmung zeigt, die dem Adonis- und Attiskult eigentümlich ist. Wo ist hier etwas von der leidenschaftlichen Totenklage besonders der Frauen zu verspüren, wo etwas von dem jähen Umschlag der Stimmung in den tollen Orgiasmus, der das Merkmal jener uralten Naturkulte ist? Das Fasten und Fastenbrechen in der Osterzeit läßt sich doch nicht im entferntesten damit vergleichen. Vollends die

Mythen des Adonis und Attis — haben sie auf den Christus= mythus, um einmal so zu sagen, auch nur in einem einzigen Zuge abgefärbt? Der Tod des Adonis durch einen Eber, die Entmannung des Attis — wo sind hier die Parallelen? Man wird sagen, hier sei eben der Mythos mit der harten Tatsache des Kreuzestodes zusammengestoßen, die er nicht habe auffaugen können. Gewiß — um so mehr sollte man dann aber andere schlagende Züge nachweisen. In all diesen Kulte und Mythen ist der göttliche Held der Geliebte einer Göttin: Tammuz=Ishtar, Adonis=Aphrodite, Attis=Magna Mater, Osiris=Isis — und das Pathos dieses Todes ist immer der bittere Verlust, den die Geliebte erleidet. Ihr Jammer, ihr Suchen des Beichnams — das ist der eigentliche Inhalt des Dramas, das die Gläubigen miterleben. Nichts davon in dem Jesus= mythus. Oder doch etwa? Ich weiß nicht, ob schon jemand die Maria Magdalena, die den Beichnam Jesu sucht, an diesen religionsgeschichtlichen Platz gestellt hat: es wird wohl schon geschehen sein. Wer auf solche Dinge sich einlassen will, der mag es tun; er soll aber nicht verlangen, ernst genommen zu werden.

Attis und Adonis sind Jünglinge im zartesten Alter, daher das Rührende ihres Todes: wo ist im Urchristentum dieser Zug angedeutet? Vor allem fehlt in jenen Mythen gänzlich das Begrabenwerden und Auferstehen. Dieser unterscheidende Zug der christlichen Anschauung kann also nicht von dort übernommen sein. Wenn eine plötzliche Wiederbelebung des Gekreuzigten vor der Bestattung, etwa wie beim Jüngling von Nain, erzählt wäre, so ließe sich allenfalls darüber reden. Zum mindesten hat also der Mythos den festen geschichtlichen Zug der Grablegung nicht vernichten können.

Die normale Todeszeit des Tammuz, Adonis und Attis ist der Spätsommer, wenn die Vegetation dahinstirbt, die Auferstehungszeit ist der Frühling. Freilich wird im Kultus beides gelegentlich zusammengezogen und ins Frühjahr verlegt, wie bei der römischen Attisfeier, oder in den Herbst bei der alexandrinischen und antiochenischen. Wenn die evange=

lische Überlieferung ohne allen Tatsachenzwang ganz frei hätte arbeiten können, so hätte nichts im Wege gestanden, den Tod Christi in den Herbst, seine Auferstehung ins Frühjahr zu verlegen.

12. Aber hier stand ja nun die traditionelle Zahl im Wege: „nach drei Tagen“. Bekanntlich ist dies Datum von Gunkel als ein altüberkommenes gedeutet worden. Es sei darin die uralte apokalyptische Unglückszahl enthalten, die dreieinhalb Zeiten des Daniel. Ursprünglich war dies nach Gunkel eine mythologische Zahl, die Dauer des Weltwinters, während dessen das Chaostier Gewalt hat, bis es durch den jungen Lichtgott besiegt wird, der den Frühling heraufführt. Von den Apokalyptikern wäre die Zahl übernommen und historisch-eschatologisch umgedeutet auf die letzte Unheilszeit, die dem Ende vorhergeht. Die dreieinhalb Zeiten sind ursprünglich Monate, aber mit Leichtigkeit werden sie bei der apokalyptischen Ausdeutung in Jahre umgesetzt, z. B. bei der Hungersnot des Elias (Jaf. 5; Luk. 4), der Zerstörung Jerusalems (Apok. 11, 2) und der Verfolgung des Weibes (12, 6. 14). Ebenso leicht auch in Tage: die beiden Zeugen (Apok. 11, 9. 11) liegen dreieinhalb Tage unbestattet auf den Straßen der Stadt, dann erfolgt ihre Belebung und Himmelfahrt. So wäre es nun sehr denkbar nach Gunkel, daß nach dem messianologischen System der Satan dreieinhalb Tage über den Messias Gewalt haben sollte. Aber die Änderung von dreieinhalb in drei erscheint mir nicht als eine so harmlose und leicht vollziehbare Variante, wie Gunkel. Man sollte doch denken, daß eine so eigentümliche Zahl, wie sie in den Apokalypsen, auch bei den Christen, sich unverändert behauptet hat, auch im Evangelium habe unverändert bleiben können und müssen. Gerade so gut und gerade so schlecht wie „drei Tage“ hätte auch „dreieinhalb Tage“ in die Theologie der Urgemeinde gepaßt. Und die Annahme einer doppelten Reduktion: von dreieinhalb Tagen auf drei und dann wieder auf den dritten Tag, ist doch nichts weniger als leicht. Noch unwahrscheinlicher als diese Ableitung des Termines erscheint mir die über

das Buch Jona aus uraltem Sonnenmythus. Mit dem besten Willen kann man nicht einsehen, daß die drei Tage am Sonnenlauf abgelesen seien, denn die Sonne ist niemals drei Tage und drei Nächte verborgen, wie Jonas und Jesus es nach Matth. 12, 40 gewesen sein sollen.

Eher wäre nun hier eine Parallele aus dem Attiskult zu nennen. In der römischen Feier dauert die Trauerfeier um den Tod des Attis drei Tage lang, vom 22.—24. März. Dann erfolgt die Wendung. Leider ist die Überlieferung über diesen Teil der Feier sehr ungenügend; aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß in der Nacht zum 25. März die Auferstehung des Attis angekündigt wurde, worauf die Trauer in wilden Jubel umschlug¹⁾. Die drei Tage werden hier z. B. von Hepding damit erklärt, daß die Alten am dritten Tage die Toten zu bestatten pflegten, daher wohl an diesem, dem Bluttage, der Höhepunkt der Trauer.

Eine ähnliche Erklärung aus dem Volksbrauche bietet sich nun auch für die drei Tage der Grabesruhe Jesu an. Nach persischem und jüdischem Glauben nämlich bleibt die Seele des Abgeschiedenen noch drei Tage und drei Nächte lang in der Nähe des Körpers; erst am Morgen des vierten Tages geht sie an ihren Bestimmungsort. So heißt es von Lazarus Joh. 11, 34, der Leichnam sei schon in Verwesung übergegangen, denn er sei schon viertägig. Bis zum dritten Tage wird eine Wiederbelebung noch für möglich gehalten. Wenn

¹⁾ Hepding sagt S. 166: „Die Schauer der Nacht waren sehr geeignet, die Phantasie der Gläubigen noch mehr zu erregen und ihren Enthusiasmus zu steigern, so daß sie, wenn endlich die Stunde gekommen war, wo der Oberpriester, ‚des Gottes voll‘, die ersehnte Botschaft meldete: ‚Attis ist wiedergekehrt aus dem Totenreiche, freuet euch seiner Parusie,‘ dann wohl alle die Nähe des auferstandenen Gottes fühlten, und ihn, den sie eben noch als den Toten mit wilder Klage beweinten, nun ebenso mit wildem Jubel begrüßten.“ Für dies Gemälde gibt Hepding keinen Quellenbeleg an; sollte dies etwa nur eine Phantasie sein, die wieder von der späteren christlichen Osterfeier befruchtet wäre?

es nun in der Apostelgeschichte mehrfach (2, 26 f. 31; 13, 35 bis 37) heißt, das Fleisch Jesu habe die Verwesung nicht gesehen, so ergibt sich die Vermutung, daß die drei Tage besagen wollen: Jesus war nur so kurz im Grabe, daß die Verwesung ihn nicht ergreifen konnte. Diese Erklärung der Dreizahl als eine rein populäre — ohne jeden mythischen oder gar astralen Hintergrund erscheint mir weit einleuchtender als alle jene Ableitungsversuche. Daraus erklärt sich denn auch der ganz zwanglose Wechsel mit dem dritten Tage. Es ist richtig, die populäre Theorie lautet: drei Tage; um so mehr muß man annehmen, daß die Form: am dritten Tage einen bestimmten Grund hat. Es kann hier Hos. 6, 2 eingewirkt haben: „Er wird uns gesund machen nach zwei Tagen, am dritten Tage werden wir auferstehen“; es kann aber auch der dritte Tag deshalb gewählt sein, weil an ihm irgend etwas Bedeutsames geschehen ist, sei es ein Erlebnis der Frauen, sei es die Erscheinung vor Kephas oder vor anderen Jüngern.

Um so zuversichtlicher wird nun aber wenigstens die Auferstehungszeit Jesu im Frühjahr religionsgeschichtlich gedeutet. Gunkel sagt: „Die erste Osterbotschaft, so heißt es, ist erschollen am Ostermontag früh morgens bei Aufgang der Sonne (Matth. 28, 1; Mark. 16, 1 f.; Luk. 24, 1). Hier wird, so sollte man denken, auch derjenige, der sich um Religionsgeschichte nicht zu kümmern pflegt, stutzig werden und fragen: ist es Zufall, daß man behauptet hat, gerade an diesem besonderen Kalendertage, an diesem hochheiligen Sonntage, da die Sonne aus Winternacht erwacht, sei Jesus auferstanden? Soll man nicht annehmen, daß die Idee vom Wiedererstehen des gestorbenen Gottes längst an diesem Tage fixiert war? Dies Zusammenfallen des christlichen Datums mit dem sicherlich altorientalischen Auferstehungstage ist so auffallend, daß der Schluß, hier liege eine Entlehnung vor, ganz unabweislich erscheint.“ Prüfen wir diese kühnen Kombinationen.

Zunächst einige Kleinigkeiten: Nach den Worten Gunkels könnte es so scheinen, als ob in der Grabesgeschichte der

Sonnenaufgang stark betont und darin ein Zusammenhang mit der Auferstehung angedeutet wäre. An sich wäre solche sinnig allegorisierende Darstellungsweise denkbar und natürlich. Und vielleicht deuten die verschieden überlieferten Worte bei Markus: „als die Sonne aufgegangen war“ oder „aufging“ eine ähnliche Stimmung an. Aber der synoptische Grundstock und Johannes wissen von ihnen nichts. Und alle vier Evangelien verlegen deutlich die Auferstehung selber in die dunkle Nacht. Bei Johannes war es noch ganz finster, als Maria zum Grabe kam, bei Lukas noch in tiefster Morgenfrühe, und bei Matthäus gingen die Frauen sogar „spät am Sabbat“, d. h. wohl noch in der Nacht zum Grabe. Also der Parallelismus zwischen Sonnenaufgang und Auferstehung ist keineswegs von der alten Überlieferung betont.

Und wie steht es mit dem Datum? Fällt denn der Auferstehungstag wirklich mit dem altorientalischen „Osterfest“, wie Gunkel etwas kühn sagt, zusammen? Der besondere „Kalendertag“, der „hochheilige Sonntag“, der hier in Frage käme, ist keineswegs der 15. oder 16. Nisan, auf den die christliche Überlieferung die Auferstehung verlegt, sondern der Tag der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche, und dieser liegt mindestens vierzehn Tage vor dem Passahfest, das zur Zeit des Vollmonds nach Frühlingsanfang gefeiert wurde. Der christliche Ostag deckt sich also chronologisch durchaus nicht mit dem „altorientalischen Frühlingsfeste in den ersten Tagen des Nisan“, wie Zimmern unbestimmt sagt. So wie das Passah zur Zeit Jesu gefeiert wurde, hatte es nicht mehr den Charakter des Frühlingsfestes, geschweige denn eines Sonnenfestes; es wird bei Vollmond gefeiert.

Was soll es überhaupt heißen, daß die „Auferstehung der Sonne nach langer Winternacht“ gefeiert wurde? Zunächst: wer einmal wirklich das allmähliche tägliche Höhersteigen der Sonne beobachtet hat, der kann gar nicht auf den Gedanken kommen, diese langsame Bahnveränderung mit Tod und Auferstehung oder auch nur mit Nacht und Tag zu vergleichen. Allenfalls das tägliche Unter- und Aufgehen könnte als das

Sterben und Aufleben des Gottes gedeutet werden. Aber wenn schon — in jedem Falle ist das Auferstehungsfest der Sonne nie im Frühjahr, zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche, sondern im Winter, um den 25. Dezember; der Auferstehungstag hätte also auf Weihnachten verlegt werden müssen, wenn er mythisch-astronomisch fixiert worden wäre.

Aber ist es ja gar nicht Gunkels Meinung, daß der Auferstehungstag von der mythischen Phantasie frei gewählt sei. Gegen jene allzukühne Folgerung hat sich schon im voraus W. Brandt erklärt (Evangel. Geschichte), ein Kritiker, dem man keine Befangenheit wird nachsagen können. Daß Jesus „zur Passahzeit am Kreuze gestorben sei“, müsse man als ein unzweifelhaftes historisches Faktum festhalten. Darüber „kann die Tradition kaum unsicher gelautet haben, und der Umstand, daß der Procurator damals in Jerusalem gewesen sein muß, spricht direkt dafür“. In der That — ehe nicht der Zug als Legende erwiesen ist, daß Jesus die römische Kreuzigungsstrafe erlitten hat, ist die Beteiligung des Pilatus unentbehrlich. Selbst wenn Jesus also schon wochenlang vor dem Feste gefangen genommen wäre, so hätte das Synedrium mit der Hinrichtung warten müssen, bis der Statthalter zum Feste nach Jerusalem gekommen wäre, oder man hätte den Gefangenen nach Cäsarea schleppen müssen. Man müßte also schon annehmen, daß Jesus an einem anderen Feste hingerichtet wäre. Dazu ist aber doch nicht die mindeste Veranlassung.

So erklärt sich also die Frühjahrszeit des Todes Jesu ganz einfach historisch. Der Sonntag nach Passah aber war ein in keiner Weise feierlicher oder ausgezeichnete Tag. Sollte einmal der Auferstehungstag frei gewählt werden, so hätte sich dazu etwa der Frühjahrsneumond oder die Tag- und Nachtgleiche weit besser geeignet. Die mythisch-astrale Methode versagt hier völlig. Sollte man es nicht doch noch einmal mit der einfachen Annahme versuchen, daß Sonntag der 15./16. Nisan deswegen als Auferstehungstag bezeichnet wurde, weil an diesem Tage irgend ein bedeutames Erlebnis der ältesten Jünger stattgefunden hat?

So hat sich der angebliche Einfluß des Adoniskultus auf die Entstehung des ältesten Christust Glaubens in Nichts aufgelöst. Das einzige, was man vorsichtigerweise sagen darf, ist folgendes: Der Glaube an den gestorbenen und auferstandenen Christus zeigt — religionswissenschaftlich betrachtet — im rohen Umriß eine ähnliche Struktur wie jene Kultmythen, wenn auch alles Detail anders ist. Man kann ferner sagen: es ist ein Zeichen für die religiöse Denkweise der Zeit, daß der neue Glaube diese damals häufige Form angenommen hat, und es war unvermeidlich, daß er sich im Laufe der Zeit jener Form immer mehr nähern mußte, daß insbesondere Paulus mit seiner mystisch-sakramentalen Deutung des Todes Christi sich der geistigsten und höchsten Gestalt jener Kultdeutungen verwandt zeigt. Vielleicht kann man sogar sagen, daß unter Umständen in dem christlichen Grundsatz eine Art Antithese empfunden worden ist gegen jene heidnischen Kulte. Aber ein Einfluß auf die Entstehung des Glaubens ist nicht nachzuweisen. Hier kommen andere Motive in Betracht. Vor allem muß immer wieder, wie dies zuletzt Maurenbrecher getan hat, anerkannt werden, daß diese Anschauung von Tod und Auferstehung nur darum an die Person Jesu herangebracht wurde, weil man ihn für den Messias hielt. Wie aber der Messiasglaube der Jünger entstanden ist, ob „irgendwann nach dem Tode Jesu“ und vor den visionären Ostererlebnissen (Maurenbrecher), oder durch diese Erlebnisse (Breda), oder ob er schon, wie mir das einzig Mögliche erscheint, zu Lebzeiten Jesu vorhanden war, hervorgerufen durch den Eindruck seiner Persönlichkeit und anknüpfend an Äußerungen Jesu selber — das wird weiter untersucht werden müssen.

13. Aber, wenn wir überhaupt noch mit dem geschichtlichen Jesus rechnen, so befinden wir uns ja immer noch in dem Zirkel, aus dem Drews uns zu befreien verspricht. Hören wir, was er lehrt. Es gab also, nach Drews, an vielen Orten, so auch in Palästina und besonders in Jerusalem, schon vor der Entstehung des Christentums eine Messiasgemeinde, „die an Jesus im Sinne des sich opfernden Gottes glaubte“. Was

heißt das: „sie glaubten an ihn“? Hier verbirgt sich nun wieder eine Unklarheit, wie man sie bei einem Philosophen nicht erwarten sollte.

Soll es etwa heißen: sie hofften auf einen solchen Messias? Soweit ich sehen kann, ist das nicht Drews' Meinung; das Schema von Weissagung und Erfüllung paßt zu schlecht in sein System hinein.

Seine Meinung scheint zu sein: ähnlich wie die Attis- und Adonismgemeinden einen Gott verehrten, dessen Sterben und Auferstehen sie alljährlich feierten, etwa auf Grund eines alten Kultgesanges, der jenes Sterben und Auferstehen in eine graue Vorzeit verlegte und doch immer gegenwärtig erhielt¹⁾, so würden auch jene Jesusverehrer das Sterben und Auferstehen ihres Kultgottes Jesus regelmäßig gefeiert haben, wobei jener Vorgang des Sterbens einfach im Liede erwähnt war, ohne daß eine volle Klarheit darüber vorhanden war, wann dies Ereignis stattgefunden hätte — etwa auch in grauer Vorzeit oder alljährlich. Immerhin müßte in diesem Mythos jener Jesusgott wenigstens im Augenblicke seines Sterbens ein auf Erden wandelnder Mensch gewesen sein. Aber diese vorübergehende Menschlichkeit müßte nach Drews doch etwas ganz Nebensächliches gewesen sein; nicht um einen eigentlich geschichtlichen Akt handelt es sich, sondern um einen vor- und übergeschichtlichen, allezeit sich wiederholenden²⁾.

¹⁾ In Antiochia nun hätten jene jüdischen Missionare, von denen Apg. 11, 19 ff. erzählt, eine gewisse Verschmelzung angebahnt mit dem syrischen Adoniskultus; „sie werden den Glauben der syrischen Heiden selbst nicht angetastet, sie werden nur behauptet haben, Christus der Messias, der Kultgott der jüdischen Sekten, sei Adonis: Christus ist der ‚Herr‘!“ (S. 133 f.)

²⁾ An anderer Stelle (S. 136) scheint es aber doch wieder so als ob die Jesusgläubigen auf ein bestimmtes Ereignis zurückblicken: „Sie behaupten, daß der Messias nicht noch erst auf Grund der menschlichen Gerechtigkeit zu erwarten, daß er vielmehr bereits erschienen war und die für die einzelnen unerreichbare Gerechtigkeit durch seinen schmachvollen Tod und seine glorreiche Auferstehung schon verwirklicht hätte.“

Ihr Kultus galt einem Gotte, nicht einem zur Gottheit erhöhten Menschen, sondern einem wirklichen Gotte — es ist erst ein späteres Stadium der Entwicklung, daß in der Lehre dieser Gemeinden jener Kultgott vermenslicht wird. Hiermit kommen wir nun auf den interessantesten Punkt; Drews wird uns jetzt verraten, wie aus dem Kult eines Gottes die Überlieferung von dem auf Erden lebenden, leidenden, sterbenden Jesus geworden ist. Voran schickt er eine allgemeine religionsgeschichtliche Belehrung: „Die meisten großen Helden der Sage, die sich selbst für Geschichte ausgibt, sind derartige vermenslichte Götter; man denke nur an Jason, Herakles, Achilleus, Theseus, an Perseus, Siegfried usw., in dem wir nichts anderes als den alten arischen Sonnenkämpfer in seiner Gegnerschaft gegen die Mächte der Finsternis und des Todes vor uns haben. Ja, der Prozeß, daß ursprüngliche Götter in der Anschauung einer späteren Zeit zu Menschen werden, ohne übrigens aufzuhören, mit dem Schimmer der Göttlichkeit umkleidet zu bleiben, ist so sehr der gewöhnliche, daß der umgekehrte Vorgang, die Erhebung von Menschen zu Göttern, im allgemeinen nur den Urzeiten der menschlichen Kultur oder den Zeiten des sittlichen und staatlichen Verfalles angehört, wo hündischer Knechtsinn und würdelose Schmeichelei nicht davor zurückscheuen, einen hervorragenden Menschen, sei es schon zu seinen Lebzeiten, sei es nach seinem Tode, zu einem göttlichen Wesen emporzuschwindeln.“ Mit diesen Worten ist denn ja nun freilich im Namen der Religionsgeschichte unser Standpunkt gerichtet; mich wundert, daß wir nicht des Euhemerismus bezichtigt und damit als unverbesserliche Rationalisten der verdienten Verachtung preisgegeben werden. Ehe wir aber uns besiegt erklären, möchten wir doch einige Einwände erheben. Vor allem: die Zeit des Hellenismus und die Kaiserzeit ist, wie jedermann weiß, eine solche Zeit des „Verfalles“, in welcher die Menschen das Bedürfnis der Vergöttlichung ihrer Helden in besonders starkem Maße empfunden haben. Der Kaiserkultus ist nur eine besondere Form dieses religiösen Triebes, eine Herübernahme des uralten

orientalischen Glaubens an das Gottkönigtum. Die Heroisierung hervorragender Feldherren und Herrscher, die religiöse Verehrung der Philosophen durch ihre Schulen, insbesondere die Ausbildung der Pythagoraslegende, die Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana — das alles sind Proben davon, wie gerne und wie leicht auch der gebildete Hellenismus Menschliches und Göttliches zusammenzuschauen und die Grenze zu überschreiten pflegte, die uns Heutigen unüberschreitbar erscheint.

Dagegen ist der Prozeß der Vermenschlichung von Göttern, der Umwandlung von Mythen in Geschichte eine Erscheinung weit älterer, im allgemeinen vorgeschichtlicher Zeiten. Zugegeben einmal, daß Jason, Herakles, Achilleus, Theseus, dann Joseph, Josua und Simon vermenschlichte Götter sind, so liegt die Metamorphose um Jahrhunderte zurück hinter den Zeiten des weltgeschichtlichen Bewußtseins; und auf alle Fälle ist es doch etwas anderes, wenn man ihre Taten in den Rahmen einer unkontrollierbar fernen Vergangenheit hineindichtet, als wenn man im Laufe des ersten Jahrhunderts n. Chr. behauptete, im Jahre 30 sei in Jerusalem ein Jesus unter den und den Umständen gekreuzigt worden. Noch befremdlicher wird der Vorgang, wenn man liest, wie Drews sich die Gründe dieses Vermenschlichungsprozesses denkt. „Sehr weltliche, sehr praktische Gründe waren es, die letzten Endes den Ausschlag dafür gaben, daß aus dem anfänglichen Gotte Jesus ein ‚historisches Individuum‘ und sein Tod und seine Auferstehung nach Jerusalem verlegt wurde.“ Nicht etwa in Rom, wie Ralthoff meint, sondern in Judäa, in Jerusalem selber ist das geschehen; das Juden(christen?)tum im allgemeinen und dasjenige in Jerusalem im besonderen bedurfte eines Rechtsgrundes, um seine eigene überragende Stellung gegenüber dem Heidenthum des Paulus darauf zu stützen: dazu mußten seine Begründer¹⁾ den persönlichen Umgang Jesu genossen

¹⁾ Gemeint sind doch wohl die Begründer „des Judenthums“: im Text S. 205 steht nur „das Judentum“.

haben und von diesem selbst zu ihrem Berufe auserwählt sein; und darum konnte Jesus kein bloßer Gott bleiben, sondern mußte er in die geschichtliche Wirklichkeit herabgezogen werden. Wir wollen Drews nicht allzu scharf beim Wort nehmen, wenn er sagt „in Jerusalem“, denn dann müßte dieser Prozeß ja schon vor dem Jahre 70 sich vollzogen haben; da er sich chronologisch völlig unbestimmt ausdrückt, so wollen wir uns halten an die Worte „auf palästinensischem Boden“ „in der Frühzeit des Christentums“, jedenfalls nach der Hauptwirksamkeit des Paulus, der ja von einem historischen Jesus noch nichts gewußt haben soll. Drews sagt nicht geradezu, das Markusevangelium sei in diesem Kreise entstanden oder ein anderes — aus seinen allzu knappen Andeutungen ist nur zu entnehmen, daß in diesem Kreise der Satz oder „das Dogma vom historischen Christus“ entstanden sei. Dies Dogma aber zu verfechten und auszubilden, war für die werdende Kirche eine dringende praktische Notwendigkeit gegenüber der gefährlichen Lehre des Gnostizismus mit seiner Behauptung, der Gott Jesus sei nur zum Scheine Mensch geworden. Den Höhepunkt und Schlüsselpunkt dieser antignostischen antidoketischen Vermenschlichung Jesu bedeutet nach Drews — das Johannesevangelium. Der so entstandene historische Christus hat die Kirche im Kampf mit der Gnosis zum Siege geführt, freilich nicht als geschichtliche Realität, sondern als Idee. „Nicht ein historischer Jesus im eigentlichen Sinne, ein wirkliches menschliches Individuum, sondern die bloße Idee eines solchen ist der Schutzpatron, der Genius des kirchlichen Christentums gewesen, der es ihm ermöglicht hat, über den Gnostizismus ebenso wie über den Mithraskultus und die übrigen Religionen der verwandten vorderasiatischen Halbgötter obzusiegen.“ Dies die Konstruktion von Drews.

14. Es ist ja nun ein starkes Stück, den Führern des Judentums zuzutrauen, daß sie, um ihren Apostelanspruch dem Paulus gegenüber zu verfechten, also aus Ehrgeiz und Machtgelfüst, ohne Wimpernzucken behauptet haben sollen, sie hätten Jesum als Menschen gekannt, mit ihm gegessen und getrunken,

und wüßten, daß er da und da gewirkt, dann und dann gekreuzigt sei — ohne die Befürchtung, daß jeder jüdische Gegner ihnen die völlige Unwahrheit dieser Behauptung nachweisen könnte. Aber Drews traut den Vertretern der christlichen Religion jeden, auch den dreistesten Schwindel zu. Nehmen wir einmal an, daß es Leute gibt, die solche leichtfertige Lügen in die Welt setzen und damit Glauben finden, nehmen wir weiter als möglich an, daß aus solcher Lüge eine Weltreligion von immerhin doch ernsthafter und nicht geradezu unsittlicher Art entstehen konnte; steigen wir einmal auf dies Niveau herab und fragen uns im Sinne dieser weltklugen Leute: Welche Vorteile waren mit dieser Unwahrheit zu erreichen? Antwort: Gar keine, sondern das Gegenteil. Mit jenem Satz, daß der gekreuzigte Jesus der Messias sei, haben sich die ältesten Christen in den schärfsten Gegensatz zum Judentum gesetzt, haben Haß und Verfolgung auf sich gezogen. Das, was bei Drews als das Natürlichste von der Welt erscheint, war das Kühnste, Paradoxe, ja Lächerlichste in den Augen der Juden, was überhaupt gesagt werden konnte. Von einem Messias der Zukunft konnte man natürlich glauben und dichten, was man wollte; je Höheres und Glänzenderes man von ihm erwartete — um so besser. Aber alle jene hochfliegenden Prädikate und Erwartungen mit einem kläglich gescheiterten, einem Gottesgericht zum Opfer gefallenem Menschen in Verbindung zu bringen, das war die schwierigste These, die sich auf jüdischem Boden überhaupt denken und vertreten ließ. Und mit dieser Schwierigkeit hat das Christentum von Anfang an zu kämpfen gehabt. Es ist doch geradezu sinnlos, zu behaupten, die ältesten Christen hätten sich freiwillig in diese Schwierigkeit gestürzt. Warum sind sie denn nicht ruhig bei ihrer Verehrung des Kultgottes Jesus geblieben, warum haben sie nicht die Erfüllung der Messiashoffnungen ebenso auf die Zukunft vertagt wie die anderen Juden? Wie schwierig es war, den Messiasbeweis zu liefern, dafür zeugt ja jede Seite der Evangelien.

Jeder Besonnene muß sagen: sie haben sich deshalb so ex-

poniert, weil sie nicht anders konnten. Es wäre wahrlich leichter für sie gewesen, wenn ihr Glaube nur darin bestanden hätte, daß sie intensiver auf das Reich Gottes hofften, daß sie ernster und tiefer den Willen Gottes zu tun sich bemüht hätten. Daß sie daneben noch sich mit der paradoxen These belastet haben, der Messias sei in Gestalt des gekreuzigten Jesus schon erschienen, dabei müssen sie unter einem moralischen Zwange gehandelt haben, der sie zum Bruche mit den Volksgenossen und in den Tod hineintrieb. Die durch die Überlieferung gebotene Annahme, daß sie von Jesus, dessen Jünger sie gewesen, nicht lassen konnten, daß er ihnen den Glauben an seine Messianität als ein freilich schwer genug zu behauptendes Vermächtnis auf die Seele gelegt habe, hat nichts Unglaubwürdiges an sich. Etwas Ungewöhnliches freilich ist die Zähigkeit dieses paradoxen Glaubens; man möge ihn Fanatismus nennen oder mit Reimarus ihn aus enttäuschem Ehrgeiz erklären; man möge ihm Motive unterschreiben, welche man wolle — jedenfalls ist diese messianische Bewegung unvergleichbar mit den zahlreichen Erregungen, die in jener Zeit durch falsche Messiasse entfernt sind. Denn jene pflegen mit dem Tode der Führer zu enden, diese aber schöpft gerade aus dem Tode ihres Messias neue Kraft. Es wird im letzten Grunde ja immer rätselhaft bleiben, wie es gekommen ist, daß die „niedergedrückte Feder“ wieder „empor-geschnellt“ ist. Es ist unter allen Umständen etwas Großes und Einziges, daß diese Menschen das höchste Dogma des Judentums, den Vergeltungsglauben, der nur in dem Erfolge etwas Göttliches, in jeder Niederlage aber das Gericht sieht, überwunden haben. Ist es denn etwas so Sinnloses, was wir behaupten, daß sich gerade hierin der Einfluß der Persönlichkeit Jesu zeigt? Von keinem anderen Messias hat man zu behaupten gewagt, daß sein Tod in Wahrheit Sieg sei, daß er dennoch der Messias sei.

Wie soll man sich ferner dies „Dogma vom historischen Christus“ denken? Bloß der nackte Satz, Jesus sei ein Mensch gewesen, würde wohl nicht genügt haben, um die hierarchi-

sehen Ansprüche der palästinenfischen Apostel zu stützen. Etwas mehr konkreten Stoff und Lebensfarbe müssen sie diesem Schemen schon geliehen haben. Es muß doch nun ein Moment gekommen sein, in dem man begann, die Idee des Menschen Jesus mit Fleisch und Blut zu bekleiden — jedenfalls einer der wichtigsten Abschnitte der christlichen Religionsgeschichte. Drews freilich findet weder an dem Bilde der Persönlichkeit Jesu in den Evangelien noch an seinen Worten irgend etwas Erhebliches und Bewundernswertes. Nur „die anerzogene Pietät vor Jesus und die überschwengliche Verherrlichung alles dessen, was mit ihm zusammenhängt, hat einen großen Teil der ‚Herrenworte‘ mit einem Schimmer von Bedeutsamkeit umkleidet, der zu ihrem wahren Werte in gar keinem Verhältnis steht, und den sie niemals erlangt haben würden, wenn sie uns in einem anderen Zusammenhange oder unter einem anderen Namen überliefert wären.“ „Wie viel Minderwertiges, Verfehltes, geistig Unbedeutendes und sittlich Unzulängliches, ja geradezu Bedenkliches ist in den Auslassungen Jesu enthalten.“ Dies Urteil von Drews soll doch nicht verloren gehen. Aber auch er wird nicht leugnen können, daß dies Bild auf Millionen von Menschen einen gewaltigen, lebensbestimmenden Eindruck gemacht hat und ihnen Licht und Trost gewesen ist. Es muß doch also irgend ein Zauber oder eine Kraft von ihm ausgehen. Oder wie kommt es, daß die Kunst, die bildende, die Poesie wie die Musik mit solcher Vorliebe immer wieder zu den evangelischen Stoffen und Worten gegriffen hat? Und zwar nicht nur im kirchlichen Mittelalter, sondern genau so heute. Wie ringt die bildende Kunst um ein überzeugendes Jesusbild, wie oft ist schon das Drama Jesus geplant und geschrieben worden, wie hat die Passion und z. B. die Seligpreisungen immer wieder das Schaffen der Musiker angeregt! Der wahre Künstler hat ein sichereres Gefühl für das Echte und Lebendige; er mag uns zum unparteiischen Zeugen dienen, daß die evangelische Überlieferung, wie sie auch entstanden sein möge, nicht etwas Unbedeutendes, sondern etwas Lebendiges, in sich Wahres ist. Ich stelle diese

Betrachtungen an, nicht um damit die Geschichtlichkeit dieser Überlieferung zu beweisen, sondern um an Drews die Frage zu stellen: wie denkt er sich nun eigentlich die Entstehung dieser Überlieferung im einzelnen? Daß sie bloß ein Werk des nackten Ehrgeizes oder gar ein Werk des Zufalls sei, wird er selbst nicht behaupten. Es müssen hier schöpferische, dichterische Kräfte am Werk gewesen sein. Ob man nun mehr die unbewußt schaffende Phantasie der Gemeinde zu Hilfe ruft oder an einen dichtenden Urevangelisten denkt — in jedem Falle würden wir hier auf ein künstlerisches Gemüt mit reicher und inniger religiöser Empfindung stoßen, dem die Nachwelt dankbar sein müßte. Wer waren diese unbekannten Künstler? Es handelt sich hier natürlich nicht um Namen, sondern um die Frage: was waren das für Menschen, was ging in ihren Seelen vor, warum haben sie die Heilands-gestalt so und nicht anders geformt? Hier läge nun einmal eine Aufgabe vor, wie sie reizvoller und lohnender gar nicht gedacht werden könnte: aus dem religiösen Leben der Urgemeinde die Gestalt Jesu und seine Lehre vor unseren Augen erstehen zu lassen, gewissermaßen als unvergängliche Kristall-ablagerung eines glühenden Lebensprozesses. Was leistet hier Drews? Nichts. Er begnügt sich, den Satz Kalthoffs zu wiederholen, das Leben Jesu, wie die synoptischen Evangelien es schildern, bringe nur in historischem Gewande die metaphysischen Vorstellungen, religiösen Hoffnungen, die äußeren und inneren Erlebnisse der auf Jesus als Kultgott gegründeten Gemeinde zum Ausdruck. Aber Kalthoff macht doch wenigstens den Versuch, etwas von diesem Leben der Gemeinden zu erkennen und seine Spiegelung in den Evangelien nachzuweisen. Bei Drews gähnt hier das leere Nichts. Er kann die Lücke auch gar nicht ausfüllen, denn von dem Leben dieser Jesugemeinden gibt es eben überhaupt keine Vorstellung. Was waren es denn für Ideale und Hoffnungen, die sie bewegten? Hier ist nichts zu erkennen, weil eben nichts da ist. Denn das einzige, was wirklich die Gemüter dieser Menschen bewegt hat, hat ja Drews gestrichen: nämlich, daß

sie die Erfüllung aller Weissagungen und Hoffnungen erlebt zu haben sich bewußt waren, daß sie an dem wirklichen Jesus und seinem Wort einen neuen Lebensinhalt, einen Halt für Leben und Sterben gewonnen hatten, daß sie um seinetwillen auf das Reich Gottes hoffen durften und um seinetwillen ihr Leben hinzugeben bereit waren. Drews hat nicht den geringsten Versuch gemacht zu zeigen, wodurch sich denn diese messianischen Gemeinden von ihrer jüdischen Umgebung unterschieden haben, den ungeheuren Schritt von der messianischen Hoffnung, die ins Blaue schweift, zur Sicherheit des Besizes, der Erfüllung; dies Frohlocken, dies Gottpreisen für das, was er ihnen mit seinem Knecht Jesus gegeben hat, wie es in den Gebeten der Urzeit erscheint — das alles ist ja für Drews nicht vorhanden. Und darum wird es ihm, auch wenn er es versuchen wollte, nicht gelingen, die treibenden Kräfte zu entdecken, die das Jesusbild der Evangelien geschaffen haben.

15. Drews verschmäht auch die ihm von dem englischen Religionshistoriker Frazer dargebotene Annahme, daß wirklich einmal ein im übrigen völlig bedeutungsloser jüdischer Lehrer namens Jesus von Nazareth, der unter eigentümlichen Umständen gekreuzigt worden, den äußeren Anlaß gegeben habe, auf seinen Namen die evangelische Geschichte zu erzählen. Um so sklavischer folgt er der höchst geistreichen, wenn auch völlig unsicheren Hypothese Frazers, die dieser zur Erklärung der Leidensgeschichte aufgestellt hat.

Um sie kurz zu reproduzieren: das Purimfest der Juden wird heute vielfach als ein Abkömmling des Satäenfestes, das sind die persisch-babylonischen Saturnalien, bzw. des babylonischen Zalmukfestes aufgefaßt. Wie dort der Saturnalienkönig, ein zum Tode verurteilter Verbrecher, nachdem er eine Zeitlang König gespielt, am Ende dieser Zeit getötet wurde, und zwar als Vertreter eines Gottes, so soll dieser Brauch auch im jüdischen Purimfeste nachklingen, bei dem man noch in neuerer Zeit den bösen Haman in effigie an einem Galgen aufhängte und verbrannte. Ich enthalte mich völlig eines Urteils über diese Deutung des Purimfestes. Wenn nun aber

Frazer weiter vermutet, daß die Juden sich nicht gern mit dieser gemilderten Form des Menschenopfers begnügt, sondern womöglich einen doch zum Tode verurteilten Verbrecher als König ausstaffiert und dann getötet hätten, und wenn diese bei Frazer nur als Vermutung vorgetragene Idee bei Drews als etwas völlig Gewisses erscheint, so muß man doch im Namen der wissenschaftlichen Sicherheitspolizei einschreiten. Es ist geradezu empörend, wenn Drews sagt: „Alljährlich wurde zu Jerusalem beim Purimfeste ein Verbrecher unter dem Hohn des Volkes als der Haman des alten Jahves gehängt, während ein anderer Verbrecher als Mordechai freigelassen, mit königlichen Ehren durch die Stadt geleitet und als die wiedererstandene Natur, als Vertreter des neuen Jahves gefeiert wurde“ (1. Aufl. S. 101) — in der 2. Auflage ist wenigstens das „alljährlich“ weggefallen — als ob dies das Sicherste von der Welt wäre; um so kläglicher mutet uns dieser ganze Passus seiner Ausführungen an, als er hier fast wörtlich Frazer folgt, ohne doch in diesen Dingen das geringste Urteil haben zu können. Nun ist dieser angebliche Purimbrauch, einen Menschen als Saturnalienkönig hinzurichten, durch nicht den kleinsten Quellenbefund bezeugt; er ist rein aus der Luft gegriffen. Aber selbst wenn er bezeugt wäre, so wäre es doch unmöglich, ihn in der Leidensgeschichte Jesu wiederzufinden. Denn erstens ist hier nicht Purim, sondern Passah. Frazer muß also annehmen, Jesus habe wie ein echter Saturnalienkönig einen Monat lang, von Purim bis Passah, die königliche Rolle mit allen Freiheiten gespielt. Ferner: es sind ja nicht Juden, sondern römische Soldaten, die das Spiel mit Jesus treiben — aber auch hier weiß Frazer zu helfen: die Garnison von Jerusalem beteiligte sich natürlich mit Wonne an allem Aberglauben des Mob; außerdem waren ja nach Lukas die Juden die Kreuziger! Aber da ist ja auch noch Barrabas! „Es war bei den Juden zu Purim Sitte, nehmen wir an, oder vielleicht gelegentlich beim Passah, zwei Gefangene dazu zu brauchen, um die Rollen des Haman und Mordechai zu spielen in dem Passionspiel, das

einen Hauptzug an diesem Feste bildete. Beide Leute paradierten eine Zeitlang mit den Insignien des Königtums, aber ihr Schicksal war verschieden; denn während am Ende der Handlung der, welcher den Haman spielte, gehängt oder gekreuzigt wurde, wurde der, der den Mordechai darstellte und im Volksmund den Titel Barrabas trug, freigelassen.“ In diesem Falle hatte nun Barrabas, oder vielmehr jener zweite Jesus, der den Namen Barrabas trug, wider Erwarten und gegen die eigentliche Absicht des Pilatus die Rolle des Mordechai gespielt, und Pilatus, der gewohnt war, dem Volk bei diesem Spiel seinen Willen zu tun, gab ihn frei, während er Jesus kreuzigen ließ. Daß Barrabas „Sohn des Vaters“ der geeignete Name ist für einen, der in der Rolle des Gottes, „der Sohn für den Vater“, geopfert wurde (man denke an das Opfer der Erstgeburt am Passah!), das zeigt auch der Name jenes alexandrinischen Trottel, den die Alexandriner dem Agrippa zum Spott als Narrenkönig ausstaffierten; er hieß zwar Narrabas — aber was ist leichter, als hierin den Namen Barrabas zu finden? — Es ist beinahe schade, daß dies ganze Gebäude des bewunderungswürdigen Scharffinns Frazer's vollkommen in der Luft schwebt. An sich wäre es gar nicht einmal so undenkbar, daß die Juden, gerade weil ihre Anklagepunkte so schwach waren, unter der Maske eines alten Volksbrauches ihr Mütchen an Jesus gekühlt hätten, und die bisher nicht historisch zu belegende Sitte der Freilassung eines Gefangenen am Passahfest fände eine Art Erklärung. Wenn nur nicht dieser angebliche Purimbrauch und namentlich die ganze Hypothese von zwei Saturnalienkönigen als Gegenbilder zu Haman und Mordechai so völlig unbewiesen wäre. Ernst gesprochen freilich ist es eine geradezu unglaubliche Interpretation der Quellen, die hier vorliegt. Im Grunde gesteht Frazer selber ein, daß eigentlich nichts in der Leidensgeschichte zu seiner Hypothese paßt, und alles erst zurechtgerückt werden muß. So ist denn auch ein Stärkerer über ihn gekommen, Robertson in seinen „Pagan Christs“; für ihn ist die Leidensgeschichte nichts als ein in Erzählung

umgesetztes und mannigfach interpoliertes Mysteriendrama, in dem die vorchristlichen Jesusverehrer das Sterben und Wiederaufleben ihrer Jesusgottheit dargestellt haben. Was an dieser Hypothese für uns Wert hat, ist die Analyse Robertson's: er weist darauf hin, wie in der Erzählung alle eigentliche Schilderung der Personen und Vorgänge fehlt, wie der Szenenwechsel unvermittelt eintritt, wie der Dialog oder die Worte überwiegen. Es wäre schon nützlich, den Stil der Erzählungen etwas genauer zu untersuchen und die Frage wenigstens einmal zu stellen, welche Form die einzelnen Szenen einst hatten und auf welche Vortragsart sie berechnet waren. Im übrigen ist die Methode von Robertson eine wahre Karikatur von Wissenschaft; das Buch verdient einmal eine eingehende Kritik und Auspeitschung. Hier hätten unsere Religionshistoriker einmal eine Aufgabe; es ist geradezu eine Pflicht, das Gebiet dieser jungen Wissenschaft von solchen Wildlingen zu säubern. Leider herrscht hier eine allzu große Duldsamkeit. Jeder, der Parallelen bringt und den Stoff vermehrt, ist noch willkommen; das ist verständlich, wo es gilt, erst einmal den Stoff zu sammeln; aber heute könnte man schon so weit sein, weniger auf gefüllte Hände als auf gute wissenschaftliche Erziehung das Hauptgewicht zu legen.

16. Stellen wir uns nun einmal auf den Standpunkt von Drews, daß nicht der geringste historische Anlaß für eine Jesus-Geschichte vorhanden war, sondern daß in einem gewissen Moment die Jesus-Sekten Palästinas sich veranlaßt gesehen haben, die Fiktion eines geschichtlichen Jesus zu behaupten, und daß nun allmählich eine Jesus-Geschichte entstanden ist, so erhebt sich die Frage: woher nahm man denn nun all den konkreten Stoff dieser Erzählungen? Daß sie reine Dichtung seien, wird nicht behauptet; dann müßte man ja wieder eine gewisse originale Produktion annehmen, für die in der Weltanschauung dieses Kritikers kein Raum ist. Also Entlehnung, Übertragung älterer Sagenstoffe auf den fingierten Jesus — das ist die Parole. Es ist die Methode von Dav. Fr. Strauß —

nur daß dieser so zurückgeblieben war, anzunehmen, daß die Gestalt Jesu gerade deshalb all jene mythischen Stoffe an sich gezogen habe, weil hier eine historische Persönlichkeit war, die von ihren Anhängern für den Messias gehalten wurde. War er aber einmal Messias, so mußte von ihm alles gelten, was man vom Messias erwartete, alle Weissagungen mußten an ihm als erfüllt nachgewiesen werden, alles, was von den Heroen des Alten Testaments erzählt war, mußte auf ihn übertragen werden, und auch mancher außerisraelitische Sagenzug wanderte zu ihm hinüber. Wie reich ist der Thesaurus mythicus von Strauß, wie scharf seine Methode, wie glänzend steht heute sein Werk da, aus dem viele schöpfen, ohne es zu wissen oder zu sagen! Es ist ein Zeichen für die geistige Anspruchslosigkeit mancher Kreise — verbunden mit Überhebung —, wenn man heute Arthur Drews als zweiten Dav. Fr. Strauß ausruft!

Aber heute ist selbst Strauß' Ruhm verdunkelt durch das gewaltige Werk von Jensen. Was Drews fehlt, nämlich ein Prinzip der Erklärung für die Entstehung der evangelischen Literatur, das bietet er. Man sollte denken, Drews müßte mit beiden Händen zugreifen. Nun — er beruft sich auf ihn als Zeugen gegen die Geschichtlichkeit Jesu, nimmt ihm aber nicht ein einziges Argument ab — ob er ihm wohl nicht ganz traut? Das ist auch etwas Charakteristisches für die Gewissenhaftigkeit dieses Mannes, daß er jeden, der zu dem gleichen radikalen Resultat kommt, als Bundesgenossen aufmarschieren läßt — mag seine Methode oder mögen seine Einzelresultate so gut oder so schlecht sein wie sie wollen. So benützt er in edler Unparteilichkeit sowohl Frazer's Argumente wie Robertsons; sie sind ihm beide brauchbar, obwohl Robertson von Frazer nichts wissen will und hoffentlich Frazer auch nichts von Robertson. Da lobe ich mir doch Jensen, der ohne Bundesgenossen arbeitet, in der sicheren Überzeugung, daß er allein den falschen Gott entthronen kann — bloß mit dem Gilgamesch-Epos.

Wenn Jensen recht hätte, so hätte er allerdings die wich-

tigste wissenschaftliche Entdeckung gemacht, die das Jahrhundert aufzuweisen hat. Denn er glaubt erkannt zu haben, daß nicht nur fast alle alttestamentlichen, die Jesus- und Paulus-sage, sondern überhaupt die meisten großen Epen und religiösen Dichtungen der Welt „Absenker“ des Gilgamesch-Epos sind. Hier wäre also eine Wiege des menschlichen Geisteslebens gefunden — was gäbe es Wichtigeres? Es ist nun sehr bedauerlich, daß das deutsche Volk in seiner Mehrheit schwerlich diese Entdeckung ganz würdigen können, denn daß Viele das über tausend Seiten starke Werk Jensen's, dem ja noch einige Bände folgen müssen, durchstudieren werden, ist nicht zu erwarten. Um so mehr wäre zu wünschen, daß sie wenigstens die Quelle selber, das Gilgamesch-Epos, lesen könnten. Aber auch dies ist erschwert, denn der sechste Band der „Keilschriftlichen Bibliothek“ ist auch noch zu umfangreich. Es wäre auf das dringendste zu wünschen, daß Jensen einen ganz billigen Abdruck seiner Übersetzung — mit allen Rücken und Ergänzungen — drucken und in Massen verbreiten ließe. Dann könnte doch jeder selbst sehen und urteilen; ob dann nicht die ersehnte Abschüttelung der verhassten Theologen endlich erreicht werden könnte?

17. Da ich mich auf solche allgemeine Vertrautheit mit dem uralten Epos nicht stützen kann, so muß ich schon einiges darüber mitteilen. Was ist das Gilgamesch-Epos? Die erhaltenen Reste gehen fast sämtlich zurück auf eine Niederschrift aus der Bibliothek Assurbanipals, 668—626. Daß das Werk älter und die darin behandelten Stoffe weit älter sind (nach Jensen 2000 v. Chr.), ist wohl sicher. Wie uns das Epos heute vorliegt, auf Resten von zwölf Tafeln, ist es in zwölf Gesänge eingeteilt, wahrscheinlich mit Bezug auf die zwölf Tierkreisbilder, so daß der ganze Gang des Epos irgendwie mit dem Jahresumlauf der Sonne in eine Parallele gebracht ist.

In großen Zügen ist nun der Gang folgender: Dem Gilgamesch, dem Tyrannen der Stadt Erech, wird durch die

Götter ein Freund Cabani zugesellt (Tafel I) — wir werden das im einzelnen kennen lernen —; die ganz lückenhafte II. Tafel schließt mit dem Plan zu einem gemeinsamen Zuge gegen den Landesfeind Chumbaba; III. Tafel: die göttliche Mutter Gilgameschs betet zum Sonnengott: „Warum hast du meinem Sohne Gilgamesch . . . ein Herz, das sich nicht zur Ruhe legt, auferlegt? Nun hast du ihn angerührt und er wird dahingehen ferne Wege zum Ort des Chumbaba . . .“, offenbar soll der Sonnengott ihn ausrüsten oder schützen. Tafel IV enthält die Wanderung zu Chumbaba, Cabani wird mutlos, Gilgamesch ermuntert ihn; auf Tafel V kommen sie zum Zedernwald, zum Zedernberg, dem Wohnsitz der Götter; Cabani hat Träume; hier muß auch der Sieg und die Tötung Chumbabas erzählt gewesen sein; Tafel VI: nach dem Siege erhebt die Göttin Ishtar ihre Augen zu Gilgamesch; Gilgamesch weist ihr Liebeswerben zurück, indem er ihr ihre treulosen Buhlereien vorhält; sie, heftig beleidigt, läßt vom Vater der Götter einen Himmelsstier schaffen, aber die beiden Helden erschlagen ihn, kehren nach Erech zurück; Gilgamesch sagt zu den Dienerinnen: „Wer ist schön unter den Männern? Wer ist herrlich unter den Mannen? (Gilgamesch) ist schön unter den Männern, (Gilgamesch) ist herrlich unter den Mannen?“ Dann legen sie sich zur Ruhe, und wieder wird geträumt. Auf Tafel VII ist von einer Krankheit Cabanis die Rede, auf Tafel VIII war wahrscheinlich sein Tod erzählt, und Gilgamesch, von Weh und Leid abgezehrt, jagt über das Feld dahin, im Kummer über seinen Freund, mit dem er den Himmelsstier erschlagen, den Chumbaba im Zedernwalde, mit dem er Löwen tötete und alles Schwierige vollbracht hat; er denkt auch an seinen Tod: „mein Freund, den ich liebte, ist wie Lehmerde geworden, werde nicht auch ich, wie er, mich zur Ruhe legen und nicht aufstehen in aller Zukunft?“ In der Furcht vor dem Tode geht er Tafel IX zum Berge Maschu, wo Skorpionmenschen ein Tor bewachen; er möchte etwas erfahren, nach Tod und Leben will er Utnapischtim, seinen Vater, fragen, der in die Versammlung der Götter eingetreten ist und das

Leben sucht. Zu ihm will er reisen, er fragt Tafel X das Göttermädchen Siduri, die auf dem Thron des Meeres sitzt, um den Weg: „Was ist der Pfad zu Utnapischtim, was ist sein Merkmal? Wenn es möglich ist, will ich über das Meer gehen. Wenn es nicht möglich ist, will ich über das Feld dahinjagen.“ Aber sie antwortet: Das ist unmöglich, nicht gab es, Gilgamesch, je eine Übergangsstelle, und keiner, der seit der Vorzeit anlangt, geht über das Meer. Über das Meer ist gegangen Schamash, der Gewaltige. Aber außer Schamash wer geht hinüber? Schwierig ist der Übergangsort, beschwerlich sein Weg und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind. Wo, Gilgamesch, wirst du über das Meer gehen? Wenn du zu den Wassern des Todes gelangst, was wirst du tun? Gilgamesch, es gibt Ur-nimin, den Schiffer Utnapischtims — ihn möge erblicken dein Angesicht! Wenn es möglich ist, gehe (dann) mit ihm hinüber! Wenn es nicht möglich ist, weiche zurück!“ Gilgamesch kommt zu diesem Schiffer und fragt ihn über den Pfad zu Utnapischtim, sie fahren zusammen hin zu den Wassern des Todes. Utnapischtim im fernen Westen sieht das Schiff kommen und auf seine Fragen antwortet er ihm: der Tod ist das unentrinnbare Schicksal.

„Machen wir ein Haus für immerdar? Besiegeln wir für immerdar? Teilen Brüder für immerdar? . . .

Von Anbeginn an gibt es keine Dauer“ — der Tod ist unabwendbar und unwiderruflich.

Tafel XI. Wie aber kommt es, daß Utnapischtim, der doch nicht anders ist als Gilgamesch, daß er in die Versammlung der Götter eingetreten ist und das Leben gesucht hat? Zur Beantwortung dieser Frage erzählt er ihm die Geschichte der Flut, wie er das Schiff gebaut, wie die Sturmflut kam, wie das Schiff auf dem Berg festsaß, wie er eine Taube losließ, die zurückkam, eine Schwalbe, die auch zurückkam, einen Raben, der nicht zurückkam, wie er dann opferte und zu den Göttern erhoben wurde. Der Spruch über ihn lautet: „Vormals war Utnapischtim ein Mensch. Nun sollen Utnapischtim und sein Weib sein wie die Götter, wir, und wohnen soll Utnapischtim in

der Ferne, an der Mündung der Ströme!“ Soweit die Erzählung Utnapischtims, in dem wir leicht das Urbild des Xisuthros, des Noah erblicken. Aber was wird aus Gilgamesch werden? Wird er auch das Leben finden? Er empfängt von dem Weibe des Utnapischtim sieben mystische Brote: „sein erstes Brot ist angerührt, sein zweites ist . . . , ein drittes ist angefeuchtet, ein viertes ist weiß geworden, sein Röstbrot, ein fünftes wirft graues Haar ab, ein sechstes ist gekocht, ein siebentes — plötzlich rührte er ihn an und der Mensch schrak auf.“ Dann bekommt er die Weisung, auf dem Rückwege ein Kraut der Unsterblichkeit zu suchen, er findet es auch, aber eine Schlange entreißt es ihm wieder, so daß Gilgamesch weint über die entgangene Hoffnung der Unsterblichkeit. Auf der XII. Tafel wird erzählt, daß Gilgameschs Freund Gabani aus dem Totenreich ihm erscheint, um ihm „das Gesetz der Erde“ kundzutun. Wie dies lautet, ist nicht mehr zu erkennen, jedenfalls hoffnungslos; nur das eine kann man noch lesen: der Tote, der niemanden hat, der sich um ihn kümmert, dem geht es schlecht in der Unterwelt.

Aus diesem rohen Überblick schon ist zu ersehen, wie groß gedacht und ernst dies Epos einst war. In der ersten Hälfte die Taten der beiden Dioskuren, dann Gabanis Tod und Gilgameschs Kummer, dann die hoffnungslose Todesgewißheit, aus der es keine Erlösung gibt, denn die eine Ausnahme des Heros Utnapischtim beweist für andere nichts. Wenn wir das Ganze noch lesen könnten — wahrlich wir hätten damit einen Schatz, und ganz sicher würden wir für die Geschichte der Sagenliteratur und der Religion unendlich viel lernen. Aber Sie können sich nach dieser Skizze gar nicht vorstellen, wie unendlich trümmerhaft das Ganze erhalten ist und wie viele Glieder fehlen, wie unsicher auch vieles Einzelne noch ist. Je mehr wir nun dem Scharfsinn und dem Fleiß Jenseus dankbar sein müssen, daß er wenigstens so weit die Entzifferung gefördert hat, daß wir doch einen Eindruck von der Stimmung und Anlage des gewaltigen Epos bekommen — um so weniger können wir das Staunen verbergen, wie man

es wagen kann, auf einer so unsicheren und unvollständigen Grundlage einen solchen Bau zu errichten und mit so scharf-tigen Waffen ein Zerstörungswerk zu unternehmen an einem so viel klareren und in sich festen Stoffe. Man wird die peinliche Angst nicht los, weitere Funde und Deutungen könnten ganz andere Ergebnisse und Zusammenhänge bringen, die gar nicht mehr zu Jenses Hypothesen passen. Eine rechte Warnung ist es schon, daß von der Sintflut-Episode das Bruchstück einer zweiten Version erhalten ist, die auf eine ganz andere Form und auf andere Zusammenhänge hinweist. Sehr zu denken gibt auch, daß das, worauf Jensen alles Gewicht legt: der Zusammenhang, die Reihenfolge der Stücke nicht nur nicht über allen Zweifel erhaben, sondern vor allem ganz sekundär ist. Hierüber urteilt z. B. Weber (D. Literatur d. Babylonier u. Assyrier S. 90 f.): „Es ist zweifellos, daß die Gestalt des Gilgamesch-Epos, wie sie durch Assurbanipals Abschreiber überliefert worden ist, das Produkt einer langen literaturgeschichtlichen Entwicklung darstellt. Der jüngsten Periode dieser Entwicklung gehört jedenfalls der ganze äußere Rahmen an, der dem Ganzen durch Einteilung in zwölf Gesänge, die inhaltlich auf die Tierkreisbilder anspielen, die Idee des Jahresumlaufs der Sonne mit ihren Stationen in den Tierkreisbildern zugrunde legt.“ „Dieser Rahmen wird durchbrochen von dem jedenfalls ursprünglichen Grundgedanken des Gedichtes, dem Dioskurenmythus, in dem Cabani und Gilgamesch als Mond und Sonne die Hauptrolle spielen, denen als die Schwester der Dioskuren Ishtar, der Venusstern zur Seite tritt. Die Schicksale von Gilgamesch und Cabani bilden jedenfalls den Grundstock des ganzen Epos, an den sich im Laufe einer langen Entwicklung verschiedene andere mythologische Elemente angegliedert haben, die zum Teil auch den Gang der Haupthandlung wesentlich beeinflusst haben mögen. Als Fremdkörper erweist sich ohne weiteres die ausführliche Fluterzählung im 11. Gesang.“ Auch Zimmern urteilt ähnlich über die Komposition als Ganzes (KAT³, S. 567): „Die Verknüpfung der in dem Epos enthaltenen Einzelsagen zu einem

Ganzen erscheint manchmal etwas lose und nicht durchweg natürlich“ (vgl. auch Jastrow, Bab. Rel. S. 467 ff.); „die Zwölftafelform des Epos ist ein literarisches Kunstprodukt“ (S. 580). Es ist bemerkenswert, daß Jensen auf die Frage der Composition des Epos kaum eingeht; vor allem kommt bei ihm nicht zum Ausdruck, daß gerade die Anordnung, die Reihenfolge der Stücke etwas spezifisch Gelehrtes, auf astronomischem Denken Beruhendes ist. Jensens These lautet nun, daß der „Gesamtverlauf gewisser babylonischer Sagen in den meisten alttestamentlichen und in den neutestamentlichen Geschichten von Jesus (und Paulus) in der Hauptsache wiederkehrt, daß die Ereignisse in jenen Sagen in wesentlich gleicher Reihenfolge sich in diesen wiederholen, daß eine ähnliche oder doch wenigstens eine auffällige Parallelität nun auch zwischen diesen alttestamentlichen Geschichten und den Geschichten von Jesus (und Paulus sowie auch Petrus) untereinander nachweisbar ist. Es handelt sich also nicht um irgendwelche einander ähnliche Einzelheiten, wie sie in den Sagen überall auf der Erde auftreten können und auftreten müssen, ohne miteinander verwandt zu sein, sondern um zum Teil sehr lange parallele Episodensysteme, ja um noch mehr, um ein System paralleler Episodensysteme.“

18. Ich will nun wenigstens an einem Teile des Epos zeigen, mit welcher Methode Jensen die Vergleichung durchführt, und zwar am Anfange.

Gilgamesch ist ein gewaltiger Heros, zwei Drittel von ihm sind Gott, ein Drittel Mensch; seine Herrschaft lastet lähmend über der Stadt Urech, so daß das Jammern der Bevölkerung zu den Göttern emporsteigt. Die Götter beschließen, ihm ein Ebenbild zu schaffen; sie mögen miteinander wetteifern, und Urech möge dann — so vermutet man — aufatmen. Die Göttin Aruru, die einst Gilgamesch geschaffen hat, schafft nun einen zweiten Gewaltigen, den Eabani: „mit Haar bedeckt ist sein ganzer Leib; er ist . . . an Haupthaar wie ein Weib . . . nicht kennt er Reute und Sand . . . mit den Gazellen zusammen frist er Kraut, mit dem Vieh zusammen sättigt er sich mit der Tränke, mit dem Ge-

wimmel des Wassers zusammen ist sein Herz wohl.“ Er schützt die Tiere vor dem Jäger, so daß dieser keinen Fang mehr tun kann. Auf den Rat seines Vaters geht der Jäger in die Stadt zu Gilgamesch, klagt dort über Gabani und bekommt den Auftrag, den wilden Naturmenschen durch ein Freudenmädchen zu verführen. „Wenn er sie sieht, wird er sich ihr nähern. Dann wird ihn sein Vieh nicht (mehr) kennen.“ Die Verführung an der Tränke gelingt und hat sofort den vorhergesagten Erfolg: „Nachdem er sich an ihrer Fülle gesättigt, setzte er sein Antlitz nach dem Felde seines Viehs. Als sie ihn, Gabani, sahen, jagten die Gazellen dahin, wick das Vieh des Feldes von seinem Leibe.“ Es ist dies einer der schönsten, wahrhaft poetischen Züge, daß der Natur- und Waldmensch, nachdem er das Weib kennen gelernt, seine Vertrautheit mit der Natur einbüßt. Leider wird dieser Zug von Jensen in seiner Bedeutung nicht klar gemacht; ich bin überzeugt, daß dies auch für die Sagen Geschichte ein wichtiges Motiv ist; hierüber aber schweigt Jensen gänzlich — während die Brunnenszene selber ihm von höchster Wichtigkeit ist, wie wir sehen werden. Gabani, zunächst entsetzt über die Wirkung seines Falles, läßt sich von der Dirne in die Stadt zu Gilgamesch locken: „Schön bist du, Gabani, wie ein Gott bist du. Warum jagst du mit dem Gewimmel über das Feld hin? Auf! ich will dich führen nach Gürden-Grech hinein, zu dem strahlenden (heiligen) Hause, der Wohnung Anus und der Ishtar, wo Gilgamesch vollkommen an Kraft ist und wie ein Wildstier über die Männer gewaltig ist.“ Er, der einen Freund sucht, „einen, der sein Herz kennt,“ will sich gerne zu Gilgamesch hinführen lassen und ihn — so scheint es — herausfordern. Beim Einzug in Grech ziehen ihnen Mädchen entgegen und singen (oder auch: die Dirne sagt): „Gabani, dem Lebensfrohen, will ich Gilgamesch zeigen, den Wehfröhmenschen,“ den die Götter lieben, Gabani möge seinen Zorn wandeln. Inzwischen ist Gilgamesch durch Träume auf den neuen Rivalen und Freund vorbereitet, er geht ihm entgegen, sie schließen Freundschaft. Dies der Inhalt der ersten Tafel; von ihren 300 Zeilen sind

230 erhalten, also immerhin doch recht viel. Von der zweiten Tafel sind dagegen nur 82 Zeilen erhalten; dies ist sehr schmerzlich, denn es wäre von größter Wichtigkeit für die Konstruktion Jenseus, wirklich genau zu wissen, was darauf stand. Gilgamesch weint über seinen Freund Gabani — warum? Es ist nicht klar ersichtlich. Jenseu nimmt an, weil Gabani sich in der Stadt nicht wohl fühlt. Und nun folgt — nach langen, völlig unausfüllbaren Lücken — eine Rede des Sonnengotts an Gabani. „Warum, Gabani, verwünschst du die Hure, das Freudenmädchen?“ Hat sie dir nicht allen Lebensgenuß, Glanz und Herrlichkeit und die Freundschaft Gilgameschs verschafft? „Er wird dich sitzen lassen auf ruhigem Sitze, einem Sitze zur Rechten, und die Könige des Erdbodens werden deine Füße küssen, wird deine Waffen sättigen und die Leute von Erech vor dir wimmern lassen.“ „Sobald etwas vom Morgen aufleuchtete, lösten die Worte Schamasch, des Gewaltigen, die ‚Bande‘ Gabanis und sein ergrimmes Herz kam zur Ruhe.“

Halten wir hier einen Moment inne in der Analyse des Epos, und wenden wir uns nun zu den Tabellen Jenseus¹⁾, aus denen auch der gesunde Menschenverstand erkennen soll, wie die alttestamentlichen und neutestamentlichen Sagen in ihrem Aufbau aufs genaueste sich entsprechen. Ich kann natürlich nur einzelne Parallelreihen herausgreifen, und zwar wähle ich die relativ einleuchtendsten, die auch Jenseu für seine populäre Broschüre ausgewählt hat, vor allem die Moses- und Eliasgeschichte. In Parenthese bemerke ich, daß niemand bestreitet, daß gerade Moses und Elias in manchen Einzelheiten für die Erzählungen von Johannes und Jesus vorbildlich gewesen sind. Die Frage ist nur, ob hier nicht das Alte Testament auf das Neue eingewirkt hat, wie D. F. Strauß annahm, oder ob wirklich das babylonische Epos, sei es auf literarischem, sei es auf dem Wege der volkstümlichen mündlichen Überlieferung, nachgewirkt hat. Die

¹⁾ In der oben S. 8 genannten Broschüre.

Vergleichung setzt ein mit der Not in Erech, das unter der Herrschaft des Gilgamesch leidet, und dem Frondienst der Juden in Aegypten. Schon hier freilich müssen wir in Kauf nehmen, daß Gilgamesch der Tyrann ist und Moses der Befreier — für Jensen eine belanglose Verschiedenheit. Darum heißt es auch in Jensens Tabelle — ohne Erwähnung der Personen — nur (Nr. 1):

Harter Dienst, und zwar wohl Mauerbau für die Stadt Erech mit einem Pro- vianthause.	Harter Dienst, und zwar Mauerbau für die Pro- viantstädte Pithom und Ramses.
-----------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------

Dagegen in der Parallele mit Paulus:

Bedrückung der Leute von Erech durch ihren König Gilgamesch.	Verfolgung der Christen durch Paulus.
--------------------------------------------------------------------	------------------------------------------

Dies paßt schon besser, wenn auch die Verfolgung des Paulus wenig Ähnlichkeit hat damit, daß Gilgamesch „den Sohn nicht zu seinem Vater läßt, die Jungfrau nicht zu ihrem Geliebten“ — man sieht eigentlich kaum, daß es gerade Frondienst sei; Mauerbau ist nun schon gar nicht zu erkennen.

Nun fehlt aber bei Jensen eine Parallele zu dieser Not in der Jesusgeschichte; ich will ihm zu Hilfe kommen: ist nicht die Fremdherrschaft der Römer, ist nicht das Elend der Juden in der vormessianischen Zeit eine schlagende Parallele? Nun kann freilich jeder einwenden, es sei nur natürlich, daß die Geschichte eines Helden, Retters, Heilands mit einer Volksnot beginnt, also die Parallelen nichts beweisen, um so weniger, als die Not in Erech eigentlich besonderer Natur ist.

Es folgt Nr. 2:

Gabani in der Wüste (Steppe) und zwar als Hü- ter der Tiere.	Moses in der Wüste (Steppe) von Midian als Hirte.	Johannes der Täufer lebt in der Wüste am Jordan.
-----------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------

Hier setzt nun der Parallelismus mit Macht ein. Jensen legt keinen Wert darauf, daß im Exodus zwischen der Not der Israeliten und dem Aufenthalt des Moses in Midian die

ganze Jugendgeschichte des Moses, die Auffindung des Knaben, die Königstochter, der Totschlag des Ägypters, seine Flucht nach Midian, also die eigentlich lebendigen, farbigen Stücke der Erzählung stehen, wozu es im Epos an Parallelen fehlt. Aber man kann doch eigentlich nicht sagen, daß die Reihen übereinstimmen, wenn in einer der Reihen eine Anzahl Nummern fehlen: $a\ b\ c\ d\ e$ ist doch nicht ohne weiteres mit $\alpha\ \dots\ \varepsilon$ oder mit $1\ \dots\ 5$ parallel zu setzen; schließlich wird es ja in jeder Erzählungskette irgendwo ein Glied geben, das einem Gliede aus einer anderen Reihe entspricht. Es ist hier gerade die Reihenparallelität eben nicht vorhanden; zumal wenn e und ε oder 5 nur darin übereinstimmen, daß beidemal jemand in der Steppe ist und mit Vieh beschäftigt. Denn Gabani ist gar kein Hirte wie Moses, sondern ein Freund und Genosse der Tiere, der Kraut ißt wie sie und mit ihnen an der Tränke seinen Durst löscht. Daß unter der Hand Moses, der soeben noch Gilgamesch war, jetzt plötzlich Gabani ist, wird man bemerkt haben. In unserem Unverstand meinen wir wohl, daß schon dadurch die ganze Parallele hinfällig werde: denn im Epos kommt doch alles darauf an, die beiden Freunde Gilgamesch und Gabani zusammenzuführen; dieser Gedanke wird ja nun völlig aufgehoben, wenn Moses bald mit dem einen, bald mit dem anderen identisch ist. Jensein findet diese Personenvertauschung, die ja für sein System tödlich ist, ganz natürlich und in der Entwicklung der Sagen begründet. Schon hier sehen wir, daß es gar nicht die blühende, konkrete Sage ist, die wandert und sich überträgt, sondern nichts als ein dürres Schema; es handelt sich sozusagen um gewisse Points, die da sein müssen — an einem bestimmten Punkte der Reihe muß jemand in einer Wüste sein: wer das ist und was er da tut, ist ganz gleichgültig. So ist denn nun auch Johannes in der Wüste — wie Gabani ist er ein rauher Mann, mit einem Kamelsfell bekleidet wie Gabani — schade nur, daß dieser Zug, wenn überhaupt entlehnt und nicht einfach geschichtlich, weit eher von Elias abstammt, und daß wir Gabani nicht brauchen. Freilich ist ja nun Johannes kein Naturmensch wie Gabani,

kein Hirte wie Moses, sondern ein Prediger und Täufer — aber diese Metamorphose kommt daher, weil diese Sagenfigur nun einmal ein härenes Gewand trägt, dies hat man bei Johannes als Zeichen eines Propheten gedeutet, folglich mußte Johannes Prophet werden! — In der Paulusgeschichte ist der Platz des ersten Wüstenaufenthalts unbefest. Weiter Nr. 3:

Ein Mädchen kommt zu einer Tränke in der Wüste (Steppe), darauf Gabani mit seinen Tieren zu eben dieser Tränke, und Gabani und die Tiere trinken an der Tränke.

Gabani gibt sich dem Mädchen hin.

Moses kommt zu einem Brunnen in der Wüste, darauf ein Mädchen, namens Zippora, mit ihrem Kleinvieh zu eben diesem Brunnen, und Moses trinkt die Tiere daraus.

Moses heiratet das Mädchen.

Was zunächst die Reihenfolge anlangt, so stimmt hier Verschiedenes nicht. In der Gilgamesch-Reihe fällt wieder die ganze Jäger-Episode aus, ferner die Entsendung des Mädchens durch Gilgamesch, der ganze Verführungsplan; vor allem die bunt ausgemalte Verführung. In der Mosesreihe begegnet uns hier die erste Umstellung: Zippora steht im Exodus vor dem Hirtentum des Moses, also Nr. 3. vor Nr. 2. Es ist also einfach nicht wahr, daß die Reihen übereinstimmen. Und nun vergleiche man den Inhalt in dieser Nummer: im Epos die derbe Verführungsszene und ihre Folge, die Entfremdung Gabanis von seinen Tieren. Diesen höchst originellen Zügen, die in der mir bekannten Literatur ganz einzig dastehen, könnte man wohl die Fähigkeit zutrauen, sich im Gedächtnis der Völker zu behaupten und Nachbildungen zu erzeugen. Aber nichts davon ist nachzuweisen. Denn das Gegenstück bei Moses, daß er ritterlich nicht nur der Zippora, sondern den Töchtern des Jethro gegen die Hirten zu Hilfe kommt, ist ungefähr das Gegenteil von der Gabani-Szene. Daß Jethro die Tochter dem Moses zum Weibe gibt, natürlich nicht am Brunnen — wie es

eigentlich sein müßte — sondern zu Hause, daß ferner Gabani selber trinkt und Moses die Schafe trinkt, das sind so kleine Nebenvarianten, die aber doch genugsam zeigen, daß diese Dinge nicht das geringste miteinander zu tun haben. In der synoptischen Jesusgeschichte fehlt hierzu eine Parallele; ebenso in der Paulusgeschichte. Dagegen ist ja klar, daß im Johannesevangelium die Brunnenszene mit der Samaritanerin ein Nachklang der Hierodulenszene aus dem Epos ist, gerade so wie all jene alttestamentlichen Brunnenszenen: „Moses, Jakob und Elieser treffen ein Mädchen am Brunnen und begeben sich danach in Dessen Stadt oder doch an Dessen Wohnsitz,“ Elias bittet die Witwe von Sarepta um Wasser wie Jesus die Samaritanerin, „abermals ganz ähnlich, wie Gabani, der, aus oder in der wasserlosen Wüste zu der Tränke kommt und mit seinen Tieren zusammen die Tränke trinkt, nun die Hierodule erblickt, die gegenüber der Tränke sitzt.“ Wenn wir uns mit diesen merkwürdigen Dingen überhaupt beschäftigen, so geschieht es nur, um uns einiges Methodische daran klar zu machen. Daß hier von Beeinflussung keine Rede ist, zumal da z. B. im Johannesevangelium auch nicht die geringste Übereinstimmung in der Reihenfolge ist, sieht jeder. Man kann hier ja nicht einmal vom „Wandern eines Einzelmotivs“ reden, denn derartige Brunnenszenen sind für das orientalische, insbesondere für das nomadische Leben die sachgemäße Form, in der Begegnungen und Unterredungen von Menschen, die tagsüber durch das Hüten der Herden oder die häusliche Arbeit getrennt sind, sich vollziehen. Wie es also naturgemäß ein häufiges Motiv ist, so ist es auch ein poetisches Lieblingsmotiv, weil die Erquicklichkeit und Behaglichkeit der Situation, das Bunte, Bewegte, traulich Geschwätzige dieser Vorgänge dem Erzähler und Dichter Reize bietet, auf die er nicht gerne verzichtet. Kein Wunder, daß solche Brunnenszenen bis in die neueste Literatur hineinragen: Gretchen am Brunnen, Hermann und Dorothea, Martin Salander. Die vollendete literarische Urteils- und Geschmacklosigkeit, die hier immer mit der wider-

wärtigen Hierodulenszene hereinplagt, sollte sich doch wenigstens einmal die angeblichen Nachbilder ansehen. Zugegeben einmal, daß durch jenes ehrwürdige Vorbild die Form solcher Szene ein für allemal gegeben war, gewissermaßen als ein immer mit neuem, individuellem Inhalt zu füllendes Gefäß — nicht ein einzigesmal legt sich dieser Sagenforscher die Frage vor: woher kommt denn nun dieser so gänzlich neue Inhalt, wie hat sich jene brutale Sinnlichkeitszene in eine Erzählung verwandeln können, in der sich Idylle, religionsphilosophischer Tiefsinn und ergreifende Seelenworte zu einem Meisterstück religiöser Literatur verbinden. Doch wir verlangen wohl zu viel, wenn wir bei Jensen dafür eine Empfindung erwarten. Aber immerhin muß doch auch er zugeben, daß die Hierodulenszene sich hier verändert hat. Diese umdichtenden, neuschaffenden Kräfte — wir wollen sie einmal so nennen — woher kamen sie? Was ist inzwischen geschehen, daß die alte Form so neuen köstlichen Gehalt bergen konnte? Die zwischen Gilgamesch und Jesus liegende Menschheitsentwicklung, die Geschichte der wirklichen Religion — davon ist auf diesen tausend Seiten mit keinem Wort die Rede; nur das nackte Fächerwerk des angeblichen Sagensystems schiebt sich von Volk zu Volk, von Jahrhundert zu Jahrhundert, immer wieder auf räthelhafte Weise mit neuem Inhalt sich füllend. — Aber die Samariterin am Brunnen ist nicht nur die Hierodule und Jesus nicht nur „ein Gabani“, er ist auch „ein Gilgamesch“ und sie ist „eine Ischtar“; es hat nämlich nicht nur die Hierodulenszene, sondern gleichzeitig eine spätere Szene des Epos (Tafel VI) eingewirkt. Hier staunen wir nun doch! Es soll ja gerade aus der übereinstimmenden Reihenfolge der Szenen der Parallelismus bewiesen werden — und nun soll mit einem Male eine einzige Szene im Evangelium zwei voneinander fern liegenden Szenen des Epos entsprechen? Hier hebt sich die Methode selbst auf. Aber hören wir die zweite Parallele: es ist die berühmte Szene, in der Gilgamesch die Liebe der Ischtar zurückweist und ihr ihre wechselnden Liebesaffären vorhält,

Weiß, Jesus von Nazareth.

und siehe da, es sind, wenn man richtig zählt, fünf Buhlen, die sie gehabt hat, und der, den sie jetzt haben will, Gilgamesch, will nicht ihr Mann werden! Gibt es eine schlagendere Parallele? Die kleine Variante, daß Jesus dem Weibe diese fünf und einen Mann vorhält, während er doch selber als zweiter Gilgamesch der sechste sein müßte, darf uns auf unserem Wege nicht aufhalten. Aber siehe da: dieselbe Szene Gilgamesch und Ishtar spiegelt sich auch in einer synoptischen Szene: nämlich Johannes der Täufer tadelt, nicht etwa die Herodias — die der Ishtar entsprechen würde —, sondern den Herodes, „weil er die Herodias, seine zweite Frau, geheiratet habe, und wegen aller seiner bösen Taten“! Hier erscheint die Methode Jenseus in einem neuen Licht; in seinem Hereneinmaleins ist nämlich $x = a$ und $= b$ und $= c$, obwohl a, b, c untereinander durchaus nicht gleich sind. So entspricht dieselbe Ishtar-Szene auch der Szene, in der Mirjam und Aaron den Moses tadeln, weil er ein neues, nämlich ein Euschitisches Weib genommen hat; ferner entspricht Gilgamesch, der der Ishtar nicht zu Willen ist, dem Weinbergbesitzer Naboth, der dem Ahab nicht zu Willen ist! der unglückliche Gärtner Ischullanu, einer von den Buhlen der Ishtar, der die Göttin beleidigt, „also gesündigt hat“ und ihr nicht zu Willen gewesen und darum zu einem „Schwächling“ geworden ist, — dem Lahmen von Lystra und zugleich dem Kranken („Schwachen“) am Teiche Bethesda, auch wohl dem Gelähmten von Kapernaum, der ja auch „gesündigt“ hatte!! Daß die Pointe an diesen Geschichten die Heilung ist, scheint für Jenseu ganz gleichgültig zu sein. Hier ist es nun einmal ein kleiner Einzelzug in den Worten des Gilgamesch, der ganze Geschichten hervorgerufen haben soll; also nicht nur das Epos als Ganzes, sondern der Einzelwortlaut der uns zufällig vorliegenden Redaktion mußte den Schöpfern der neuen Sagen gegenwärtig gewesen sein. Wenden wir uns von diesen Torheiten zu einer ein wenig fruchtbareren Betrachtung, zu Nr. 4:

Gabani bricht mit dem Mädchen, dem er sich hin- gegeben hat, nach Erech, der Stadt Gilgameschs auf.	Moses bricht mit seinem Weibe nach Agypten auf, wo Aron wohnt.
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------

Auch Paulus geht nach Damaskus, wo Ananias ist; leider fehlt hier das Weib. Aber nun kommt die höchst merkwürdige Parallele:

Träume Gilgameschs wer- den auf Gabani gedeutet, und darum geht Gilgamesch dem Gabani entgegen und trifft mit ihm zusammen.	Jehova befiehlt Aron, Moses entgegen zu gehen. Aron geht ihm dann ent- gegen und trifft mit ihm zu- sammen.
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Gabani wird ein Bruder und Genosse Gilgameschs.	Aron, Moses Bruder, wird dessen Genosse.
----------------------------------------------------	---------------------------------------------

Dem entspricht, daß Johannes, durch Offenbarung auf Jesus vorbereitet, ihn ankündigt und erwartet, und daß Jesus zu ihm kommt; den zwei Träumen Gilgameschs entspricht die Vision des Paulus und sein zweiter Traum (hier ist Paulus Gilgamesch), dem Befehl an Gabani zu Gilgamesch zu gehen entspricht der Befehl an Ananias zu Paulus zu gehen. Johannes und Jesus, Paulus und Ananias, Moses und Aron treffen zusammen, werden Freunde, kurz überall, z. B. auch bei David und Jonathan das Dioskurenmotiv, das sich dann in aller Geschichte fortsetzt; Luther und Melanchthon, Schiller und Goethe, Wagner und Bizet. Zunächst beachte man wieder die falsche Kunst Jenseus: zwischen dem letzten Stück, der Heirat des Moses und seinem Aufbruch nach Agypten hat er eine Kleinigkeit übersprungen, nämlich die Erscheinung Jahves im Dornbusch; die göttliche Sendung, dies Glanzstück der Erzählung, die eigentliche Seele des Ganzen, fällt aus, und es bleibt der dünne Rahmen: Moses' Aufbruch nach Agypten mit Weib und Sohn, auf einem Esel reitend. Um dieses Tatsachen skeletts willen brauchte man nun freilich nicht das Gilgameschepos zu bemühen. Gabani soll zu Gilgamesch, um sein Freund zu

werden und ihn dadurch von der Tyrannei abzulenken¹⁾, aber in der Mosesgeschichte müßte dem Gilgamesch eigentlich Pharaon entsprechen; Aaron, der an seine Stelle tritt, paßt hier gar nicht, denn er ist ja Moses' Helfer gegen den Tyrannen. Es bleibt nur übrig, daß Mose und Aaron Brüder sind, während Gabani und Gilgamesch brüderliche Freunde werden. — Die Vorbereitung durch Träume oder göttliche Weisungen, wie sie im Epos, im A. und N. T., bei Homer und überall vorkommt, ist bekanntlich ein ganz festes Stilmittel der epischen Erzählungsweise; wir wundern uns daher nicht, daß häufig, wo zwei Personen zusammengeführt werden sollen, diese Darstellungsform erscheint. In der Paulusgeschichte erscheint dies Motiv gesteigert: 1. Befehl an Paulus, nach Damaskus zu gehen (9, 6); 2. Vision des Paulus, in der er den Ananias kommen sieht (9, 11 f.); sehr merkwürdig, wie der Bericht hiervon in die Vision des Ananias (Nr. 3) eingeschaltet ist; 3. Vision des Ananias (9, 10—16) — ein Zeichen, wie durchaus vollstümlich-episch diese Erzählung ist. Bemerkenswert ist nun, daß diese einfache oder gegenseitige Vorbereitung des Johannes und Jesus auf ihr Zusammenreffen überhaupt fehlt: erst im Johannesevangelium kommt etwas Ähnliches (1, 30). Der evangelischen Überlieferung fehlt die epische Breite, die im ersten Teil der Apostelgeschichte vorwiegt (man denke besonders an Cornelius), eine für die Beurteilung beider Überlieferungen sehr wichtige Tatsache. Daß Paulus-Ananias ein sehr ungeeignetes Dioskurenpaar ist, brauchen wir wohl nicht zu sagen, wenn hier noch wenigstens Paulus-Barnabas aufträten!

Kurz gehen wir weg über die Parallele Nr. 5: Dem Gabani werden durch Gilgamesch königliche Ehren zuteil, Elisa wird von Elias zum Propheten, Jesus von Johannes zum Könige gesalbt, Paulus von Ananias getauft. Die

¹⁾ Oder auch etwas anderes; der Zweck der Sendung Gabanis ist nicht recht zu erkennen; einmal heißt er: „ein Genosse, der den Freund rettet.“

Originalstelle, aus der dies alles geflossen ist, lautet: „Nun wird Gilgamesch, dein Freund und Bruder, dich lagern lassen im großen Schlafgemach, wird dich in tadellosem Schlafgemach lagern lassen und wird dich sitzen lassen auf ruhigem Sitze, einem Sitze zur Rechten, und die Könige des Erdbodens werden deine Füße küssen, wird deine Waffen sättigen und die Beute von Grech vor dir wimmern lassen.“ Ein merkwürdiges Vorbild für die Taufe Jesu! Die Hauptsache, die Throngemeinschaft der beiden, fällt natürlich bei Moses-Aaron, Jesus-Johannes, Paulus-Ananias zu Boden. Daß Elias überhaupt nicht gesalbt wird (trotz 1. Kön. 19, 16), daß die Berufung des Elisa hinter der Wüstenflucht steht, erwähne ich nur; ich muß aber hier den ernststen Vorwurf gegen Jensen richten, daß er seine Laienleser irre führt, indem er in bezug auf die Tatsachen falsche Behauptungen aufstellt, die nicht der Hundertste nachprüfen wird.

Jetzt aber kommt ein Höhepunkt: Die Wüstenflucht. Ich bitte Sie nun, ihre wahrscheinlich längst erlahmte Aufmerksamkeit noch einmal anzufachen. Nr. 6:

Moses flieht in die Wüste von Midian und gelangt zum Horeb, d. i. dem Wüsten¹⁾.

Elias flieht in die Wüste (1. Kön. 19).

Jesus entweicht in die Wüste.

Paulus geht nach Arabien.

Hier ist wieder ein Punkt, an dem man etwas lernen kann: ich will kein Gewicht darauf legen, daß der Aufenthalt des Paulus in Arabien wahrscheinlich nichts weniger als eine Wüstenflucht ist (Zahn, Kommentar zu Gal. 1, 7), sondern vermutlich ein Aufenthalt in den Städten des Nabatäerreiches; auch, daß in der Eliasgeschichte die Glanzpartie, das

¹⁾ In Wahrheit flieht Moses überhaupt nicht zum zweitenmal in die Wüste; er ist da als Hirte; ferner steht ja dieser zweite Wüstenaufenthalt vor dem Zusammentreffen mit Aaron; Jensen erlaubt sich hier eine kühne Umstellung, das ist nicht ganz fair-play, wir wollen ihm das aber nachsehen.

Gottesurteil am Karmel, hier ausfällt usw. Wir wollen einmal die Wüstenflucht als einen festen Zug ansehen, der in allen Geschichten vorkommt, etwa an gleicher Stelle. Hier haben wir nun wieder ein Motiv vor uns, das in Prophetengeschichten stehend zu sein scheint: daß ein von Gott Berufener diese Berufung oder etwaige Zeiten der inneren Kämpfe oder der Vorbereitung in der Einsamkeit erlebt, das gehört zum Stil derartiger Erzählungen, es gehört aber auch zur Sache; die Gremia, d. h. die städtelose, menschenansammlungsfreie Einöde ist dem Orientalen nun einmal die Stätte gesammelter Kontemplation oder Gottesoffenbarung. Dies braucht kein Erzähler vom anderen zu entlehnen, sondern ist das von selbst Gegebene. In diesem Fall ist nun das Erheiternde, daß im Gilgamesch-Epos von einer Wüstenflucht des Gabani an dieser Stelle nicht die geringste Spur erhalten ist. Lesen Sie die Analysen von Zimmern und Weber, so werden Sie erstaunt sein, nichts davon zu finden. Was in der hier vorhandenen Lücke gestanden hat, wissen wir nicht. Die natürliche Annahme, daß Gabani Sehnsucht nach seiner Steppe hat, schließt geradezu aus, daß er sich dort befindet. Jensen muß das im Grunde auch anerkennen, aber „die Sagen des Alten und des Neuen Testaments werden die Flucht in die Wüste bestätigen“. D. h. aus den angeblichen späteren Parallelen trägt er diesen Zug zurück ins Epos. Das zu Beweisende sieht er von vornherein als bewiesen an, macht sich danach den Tatbestand zurecht, und behauptet dann, es sei bewiesen. Dies ist ein besonderer Fall von krasser Willkür. Jensen braucht hier einen Wüstenaufenthalt, er braucht auch für die Parallelen den Zug, daß Gabani gehungert habe — auch davon steht nichts da, sondern nur von Seelenleid und ergrimmtem Herzen.

Und nun die Versuchung Jesu. Sie soll also an der Stelle stehen, wie die Gotteserscheinung im Dornbusch bei Moses, die, wie gesagt, in Wahrheit an anderer Stelle steht; bei Elias fällt die herrliche Theophanie aus; bei Paulus gibt es nichts derartiges: die Damaskusvision steht einige Num-

mern früher; bei Gabani handelt es sich um die Rede des Sonnengotts, durch die sein Unmut beschwichtigt wird. Unser Argument, daß ja die Szenen bei Moses, Elias, Jesus in Stimmung, Gedanken und Darstellungsweise total anders sind als jene Gabani-Szene, verschlägt natürlich bei Jensen nichts: ihm kommt es nur darauf an, daß an dieser Stelle des Schematismus etwas von ferne Vergleichbares erzählt wird. Woher nun diese neuen Stoffe, woher ihr Pathos, ihre Seele stammt — das interessiert ihn gar nicht. Für die poetischen, literarischen, religiösen Werte, die hier vorliegen, zeigt er nicht den geringsten Sinn. Aber es ist ja eine überraschende Parallele vorhanden zwischen der Versuchungsgeschichte und Gilgamesch. Nr. 6:

Der Sonnengott ruft dem Gabani in der Steppe (Wüste) (?) vom Himmel her freundliche Worte zu und spricht ihm von herrlichen Speisen bzw. Broten und vom Küssen seiner Füße durch die Könige der Erde.

Auf Jesus kommt unmittelbar vor seinem Entweichen in die Wüste der Geist Gottes vom Himmel herab und eine Stimme vom Himmel nennt ihn Gottes geliebten Sohn.

In der Wüste aber spricht jemand (nämlich der Teufel) zu Jesus von Brot (das Jesus aus Steinen machen solle) und davon, daß Jesus, falls er seine, des Teufels „Füße küsse“, alle Königreiche der Erde beherrschen solle.

Man wende nicht ein, daß ja Gabani überhaupt gar nicht versucht wird, sondern in seinem Groll beschwichtigt werden soll; daß von Brot und Hunger gar keine Rede ist, höchstens von zu viel genossenen Speisen; es heißt: „Warum, Gabani, vermüßtest du die Hure, das Freudenmädchen, die dich Speisen hat essen lassen, Zuhörer der Göttlichkeit, dich mit Wein getränkt hat, Zuhörer der königlichen Würde, dich mit großer

Kleidung bekleidet hat und gar den schönen Gilgamesch dich als Gefährten hat bekommen lassen?"; die Aussicht, daß die Könige des Erdbodens seine Füße küssen werden, weist Gabani nicht zurück, sondern sein ergrimmtes Herz kommt dadurch zur Ruhe. In Wahrheit also nicht die geringste Parallele, bis auf eine ähnliche Phrase, die z. B. auch auf der 6. Tafel (Nishtar) in ganz anderen Zusammenhängen vorkommt.

19. Zur Erholung von diesen Trostlosigkeiten wollen wir ein wenig bei der Versuchungsgeschichte verweilen. Hier ist ja ein Stück, an dem von den verschiedenen Seiten Entlehnung älterer Züge behauptet worden ist, das ganze Stück hat, wie Gunkel sagt, mythologischen Charakter. „Mythologische Art ist darin, daß der Teufel auftritt und handelt; ebenso der hohe Berg, von dem man alle Reiche und ihre Herrlichkeit übersieht: das ist ursprünglich der Himmelsberg. Der Stoff mag ursprünglich ein Götterkampf um die Weltherrschaft gewesen sein. Jetzt aber wird der Kampf nicht mehr mit Waffen, sondern mit heiligen Worten geführt: jeder der Kämpfer kämpft mit Sprüchen aus der heiligen Schrift.“ Daß hier in letzter Linie ein Göttermythos in einem freilich sehr, sehr fernen Hintergrunde liege, kann man behaupten — ich gestehe, daß es mir im höchsten Maße unwahrscheinlich ist —; es ist aber nicht die geringste Möglichkeit mehr, ihn zu rekonstruieren, und darum nützt uns diese Vermutung weder für das Verständnis der Geschichte selber noch für die Entwicklungsgeschichte des Stoffes etwas. Denn die Abstimmung auf Geistig-Religiöses ist schon in den zunächst liegenden Parallelen: Buddha und Zarathustra vorhanden; schon bei ihnen müßte der alte Mythos auf diese Tonart umgedichtet sein. Und wenn eine Entlehnung stattgefunden hat, so können doch nur diese Mittelstationen in Betracht kommen, nicht jener mythologische Ausgangspunkt. Es ist ja nun keine Frage, daß die Parallelen mit Buddha äußerst überraschend sind; vor allem die Aufforderung zum Essen und das Angebot der Weltherrschaft an Buddha kommt hier in Betracht. Selbst in der vorsichtigen Erörterung von van den Bergh van Ey-

singa¹⁾ ist doch die Wahrscheinlichkeit einer Entlehnung zugestanden worden. Immerhin bleiben Schwierigkeiten übrig, und Männer wie Windisch, Oldenberg, Pischel, d. h. die besten Kenner des Buddhismus, halten die Annahme einer Entlehnung oder auch nur Benutzung für unnötig und unbeweisbar. Von der Versuchung des Zarathustra wissen wir leider zu wenig, um urteilen zu können. Eine besonnene Kritik muß sagen: an sich ist es sehr möglich, daß auf dem Gebiet verschiedener Religionen derartig ähnliche Geschichten erzählt werden; wo gefastet wird, liegt es nahe, daß die Versuchung in der Abietung von Speise besteht; der Gedanke an Weltherrschaft, bei einem Königssohn wie Buddha nicht verwunderlich, ist es bei einem Messias erst recht nicht. Aber es bleibt natürlich die Möglichkeit bestehen, daß durch Vermittlung Babylons und Persiens oder auf welchem Wege immer der Typus einer Versuchungserzählung auch in Palästina bekannt war. Daß der Fromme versucht werden muß, um bewährt zu werden, ist ja zweifellos ein beliebter Gedanke bei den Juden gewesen; ich erinnere an Hiob und an die Versuchungen des Abraham im Jubiläenbuche. Es wäre also denkbar, daß die alten Christen in Palästina — die Versuchungsgeschichte gehört der palästinensischen Redenquelle an — in Anlehnung an ältere Muster, gewissermaßen unter dem Zwange eines gewissen Stils, auch von Jesus eine Versuchungsgeschichte gedichtet hätten, sei es völlig frei, ohne historische Grundlagen, sei es auf Grund von Andeutungen oder Erzählungen Jesu selber. Nun wäre es eine dankbare und reizvolle Aufgabe, zu untersuchen, ob aus den vorhandenen Parallelen, und dazu müssen auch die späteren christlichen Mönchsversuchungen herangezogen werden, die Gestalt eines solchen Erzählungstypus noch erkannt werden kann. Wenn dies etwa gelungen wäre, so würde nun die eigentlich wichtigste Frage sein: Wie ist dieser Typus der Persönlichkeit Jesu — sei sie nun geschichtlich oder fingiert — angepaßt worden? Welches sind die neuen,

¹⁾ Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (S. 30—41).

eigentümlichen Züge, die hier zugewachsen sind? Warum werden gerade diese Versuchungen erzählt, warum nicht andere, z. B. die Versuchung des Reichtums oder der Wollust? Warum fehlen hier die körperlichen Angriffe der Dämonen, die reizvollen Frauen, die Schrecknisse der Spukgespenster, der Tiere und der elementaren Gewalten? Schon das Fehlen all dieser so häufigen und banalen Züge ist etwas sehr Charakteristisches; gewisse Dinge hat man an Jesus gar nicht heranzubringen gewagt. Und nun die Stellung Jesu? Warum hat man ihm gerade diese Antworten in den Mund gelegt? Warum hat man seine Stellung gerade so und nicht anders gezeichnet? Es würde sich dann zeigen: diese Geschichte hat ihre wesentlichen Züge aus jüdisch-messianischem Gedankentum erhalten, daher auch die Anklänge ans Deuteronomium; es würde sich zeigen, daß das Gesamtbild Jesu in dieser Geschichte aus einer tiefsinnigen, tiefreligiösen Auffassung seiner Person geflossen ist. Nun kann man ja sagen: es war ein hohes Ideal, das hier gezeichnet ist ohne geschichtlichen Untergrund — um so höher müssen wir denken von der Religion der Menschen, die sich hier ausspricht. Vielleicht aber wird man dann doch zu der Erkenntnis kommen, daß sich in dieser ernsten und frommen Erzählung ein tiefes Verständnis der wirklichen Persönlichkeit ausdrückt, von der sie handelt. Wenn ein solches eindringendes Verständnis der Erzählung aus den religiösen Gedanken der Urgemeinde und aus dem, was sonst von Jesus erzählt wird, erreicht ist, so wird auch die Erkenntnis kommen, daß mit der Annahme einer Entlehnung und Benutzung älterer Stoffe verzweifelt wenig geleistet ist, da eben das Wesentliche nicht aus den Vorbildern stammt, sondern aus dem eigenen Genius der neuen Religion¹⁾.

Ich habe das ausgeführt, um an einem Beispiel zu zeigen, wie die Mythenforschung über das öde mechanische Aufsuchen von Parallelen und Abhängigkeiten hinausgeführt werden könnte zu einem wirklich literarischen und historischen Ver-

¹⁾ Vgl. meine Erklärung in den „Schriften des Neuen Testaments“ I, S. 246 ff.

ständnis. Diese Methode dürfte sich dann vielleicht mit dem Namen „Religionsgeschichte“ zu schmücken wagen.

20. Doch kehren wir nun zu Jensen zurück. Ich habe an einem Abschnitt des Epos gezeigt, wie völlig unzulänglich Jensens Methode, wie wenig überzeugend seine Ergebnisse sind. Weder stimmt in den Parallelreihen die Anordnung noch das einzelne auch nur im alleräußerlichsten überein. Vor allem wird auch nicht der bescheidenste Versuch gemacht, die Veränderungen der angeblich identischen Stoffe aus irgendwelchem geistigen Leben und aus Wandlungen der religiösen Ideale zu erklären. Wir könnten ja nun das ganze Epos so durchgehen und alle Einzelheiten in derselben Weise prüfen. Aber dann müßten wir viele Stunden lang hier verbringen, und wir haben Wichtigeres zu tun. Ich begnüge mich daher mit einem kurzen Überblick. In jedem einzelnen Falle sind dieselben Einwendungen zu machen. Aber auch der rasche Gang durch das Ganze wird die völlige Unsinnigkeit dieses Verfahrens hinreichend klar machen.

Ein Hauptinhalt des Epos sind die gemeinsamen Taten der beiden Freunde; daß dazu eine Parallele im Leben Jesu völlig fehlt, ist ja klar. Johannes und Jesus agieren niemals zusammen. Aber auch die Taten Jesu sind natürlich nicht im geringsten mit den heroischen Werken des Epos zu vergleichen. Daß die Bezwingung des großen Löwen mit der Verkündigung des Reiches Gottes, eine von Jensen postulierte Bezwingung der großen Schlange mit der Dämonenaustreibung in Kapernaum, die Fieberplage und die Fieberbitte des Kifuthros für die Menschheit mit der Heilung der Schwiegermutter des Petrus gleichgesetzt wird, möge die Methode Jensens kennzeichnen. Der Höhepunkt ist die Verwendung der Sintflut Sage für die Kritik des Lebens Jesu.

Diese Episode ist im Epos eine Einlage, sie handelt gar nicht von Gilgamesch, sondern von Utnapischtim-Kifuthros, der sie dem Gilgamesch erzählt. Sie findet sich auf der 11. Tafel und spielt dort nach dem Tode des Gabani, ja die Fahrt Gilgameschs zu Utnapischtim wird ja gerade angetreten aus

Nummer über den Tod des Freundes. Die entsprechende Episode müßte also hinter Mark. 6 stehen; sie steht aber Kap. 4 bzw. 8. Nun das einzelne:

Xifuthros baut sich ein Schiff und hält es bereit.

Xifuthros geht mit seiner Familie und seinen nächsten Freunden eines Abends in das Schiff hinein.

Ein Sturm erhebt sich und legt sich.

Xifuthros landet mit seiner Familie fern von seinem Wohnsitz.

Daß hier wieder die eigentliche Pointe, die Stillung des Sturmes, ausgefallen ist, störe uns nicht.

Die sündige Menschheit und die meisten Tiere, darunter auch die Schweine, sind in der Flut ertrunken.

Man beachte das Perfektum; in Wahrheit müßte ja der Untergang der Menschheit vor der Landung in der Tabelle stehen; dann fiele aber die Parallele mit den Säuen weg.

Xifuthros betritt an einem siebenten Tage, nach einer Rezension mit drei ihm nahestehenden Personen, die Spitze des hohen Sintflutberges und wird dann vergöttert.

Stimme des unsichtbaren Xifuthros aus der Luft zu seinen Schifffahrtsgenossen auf dem Sintflutberge: sie sollten fromm sein.

Für Jesus wird ein Boot bereit gehalten.

Jesus geht mit seinen Jüngern eines Abends in das Boot hinein.

Ein Sturm erhebt sich und legt sich.

Jesus landet in Peräa, jenseits seiner Heimat.

2000 oder mehr als 2000 Dämonen und 2000 Schweine ertrinken in dem See, über den Jesus fuhr.

Jesus steigt nach sechs bzw. etwa acht, also gewiß ursprünglich nach einer Woche von sieben Tagen mit drei ihm nächstehenden Personen auf einen hohen Berg und wird dann verklärt und für Gottes Sohn erklärt.

Stimme aus einer Wolke auf dem Berge der Verklärung: sie sollten Jesus hören.

Jedes Wort zu dieser Tabelle wäre überflüssig; ich weise nur noch darauf hin, wie hier die Verklärung (Mark. 8) mit der Seefahrt (Mark. 4) zusammengedrückt wird; besonders reizend ist es, wie Jensen bei der Sintflut, wo das Epos von Tieren überhaupt nichts sagt, die Schweine hervorhebt. Wenn alle Menschen ertrunken sind, müssen natürlich auch die Tiere, darunter auch die Schweine ertrunken sein — also ist auch diese Parallele vorhanden. Und so geht es weiter. Ich lasse noch den Schluß der Tabelle für sich selbst reden.

Cabani stirbt.

Johannes der Täufer stirbt
(an entsprechender Stelle
der Geschichte).

Gilgamesch zieht in die
Wüste hinaus.

Jesus begibt sich an einen
einsamen Ort (εἰς ἔρημον
τόπον; ἡ ἔρημος = die Wüste!).

Gilgamesch zum und durch
den Himmelsberg hindurch.

Jesus auf einen Berg hin-
auf.

Gilgamesch trifft in Phö-
nizien die Göttin Siduri,
das „Mädchen“.

Jesus trifft in Phöni-
zien ein phönizisches Weib,
die Mutter eines Mäd-
chens.

Gilgamesch fährt übers
Meer.

Jesu Jünger fahren über
den See.

Erst glatte, dann ge-
fährliche Fahrt.

Erst glatte Fahrt, dann
Seenot.

Xisuthros sieht das Schiff
in irgendwie gefährlicher
Lage.

Jesus sieht das Schiff
im Kampf mit den Wellen.

Landung bei Xisuthros.

Landung nach dem Zu-
sammentreffen mit Jesus.

Xisuthros erzählt dem Gil-
gamesch die Geschichte von
der Sintflut.

Fehlt anscheinend. Siehe
aber oben S. 76.

König Gilgamesch ist zu Xisuthros gekommen, um das ewige Leben zu erlangen, erlangt dies aber nicht, zunächst weil er die daran geknüpfte Bedingung der Selbstbezwingung nicht erfüllt, und entfernt sich danach betrübt von Xisuthros.

Dem Gilgamesch werden von Xisuthros sieben mystische Brote gegeben.

Xisuthros dabei zu Gilgamesch: „[Auf], zähle deine (nämlich sieben) Brote!“

Klage Gilgameschs über den unentrinnbaren Tod.

Der Schiffer und Diener des Xisuthros wird von diesem wohl verwünscht und ihm in Aussicht gestellt, daß er (nachdem er sein Gestade verlassen) nicht wieder zu ihm zurückkehren werde.

Gilgamesch holt auf des Xisuthros Befehl ein Zauber mittel aus dem Wasser.

König Gilgamesch, wissend, daß er dem Tode verfallen ist, wünscht, daß ihm sein gestorbener Genosse und Freund Eabani, der in seinem Palaste wohnte und an seinem Tische speiste, er-

Ein reicher Jüngling, ein „Oberster“, kommt zu Jesus, um das ewige Leben zu erlangen, erlangt dies aber nicht, weil er die daran geknüpfte Bedingung entsagender Selbstbezwingung nicht erfüllt, und entfernt sich danach betrübt von Jesus.

Den Jüngern Jesu werden von diesem sieben Brote zum Verteilen gegeben.

Jesus danach zu seinen Jüngern: „Denkt ihr nicht an die sieben Brote?“

Jesu erste Leidens- und Todesverkündigung.

Petrus, Jesu Jünger, wird von diesem gescholten, indem dieser zu ihm sagt: „Hinweg, hinter mich, du Satan!“

Petrus tut auf Jesu Befehl einen wunderbaren Fang: Fang des Fisches mit dem Stater im Maul.

Ein reicher Mann (vgl. oben Abs. 10), der sich in der Hölle befindet, wünscht, daß der gestorbene Lazarus, der in seinem Tore zu liegen und sich von den Abfällen seiner Mahlzeiten zu näh-

scheine und ihm künde, wie es im Totenreiche aussieht. Deshalb wendet er sich nach der Reihe an eine Göttin und an drei Götter und redet dabei alle drei Götter mit „Vater“ an, erlangt jedoch von den ersten drei Gottheiten nicht die Erfüllung seines Wunsches.

(Schließlich steigt auf Befehl des Gottes Nergal der Geist Eabaniš, des Freundes Gilgamesch, empor.)

ren pflegte, zur Oberwelt emporkomme und seine der Hölle verfallenen Brüder vor deren Qualen warne. Dabei wendet er sich dreimal an Abraham und redet ihn alle drei Male mit „Vater“ an, erlangt aber nicht die Erfüllung seines Wunsches.

Fehlt bei den Synoptikern, ist aber im Johannesevangelium an seiner ursprünglichen Stelle erhalten. (Siehe unten zur Auferweckung von Jesu Freund Lazarus.)

[Gilgamesch stirbt.]

Jesus stirbt.

Gilgameschs Tod wird im Epos nicht erzählt, auch nichts von einer Auferstehung und Erhöhung.

21. Ich habe Ihre Geduld schon zu lange in Anspruch genommen. Weitere Einzelheiten können uns nicht mehr interessieren, insbesondere ist die neue Hypothese, durch die auch das Leben des Paulus im Rachen Gilgameschs verschlungen werden soll, nur noch eine Verschlechterung der früheren. Ich kann nur bitten, daß der Leser das Epos zur Hand nehme und ebenso die Evangelien; daß er dann die verglichenen Stücke wirklich lese; er wird dann wunderbare Entdeckungen machen. Vor allem ist immer aufs neue staunend zu beobachten, wie Jensen an den sogenannten Parallelen immer nur die Punkte durch Sperrung im Druck grell beleuchtet, die zur Vergleichung sich eignen, dagegen alles andere im tiefen Schatten liegen läßt. Kein Leser der Tabelle kann ahnen, wie gänzlich verschieden die Stoffe sind. Dieser tendenziöse Scharfsinn ist das Gegenteil unbefangener und ernstester Wissen-

schaft. Was aber vielleicht Interesse und Wert für uns hat, ist eine zusammenfassende Betrachtung der Methode, die eigentlich nur eine grobschlächtige Karikatur gewisser Fehler darstellt, die auch sonst vorkommen.

1. Jenseus Eigentum freilich wird für alle Zeit bleiben die unbeschreiblich komische Idee, daß aus einem Epos oder Sagenkomplex nicht nur sämtliche wichtige Sagen der Welt — z. B. auch die Odysseus- und die Buddhasage — hervorgegangen sein sollen, sondern auch alles, was z. B. im Alten Testament wie Geschichte aussieht. Die ganze israelitische Geschichte schrumpft hier in ein Nichts zusammen, gerade wie die des Urchristentums —, und vergeblich fragt man sich, was denn nun eigentlich in all diesen Jahrhunderten vor sich gegangen ist und welche spätere fruchtbare Epoche dann diesen Reichtum von religiösen Stoffen hervorgebracht hat. Nicht mit Unrecht hat man diese Methode mit der naturwissenschaftlichen verglichen, die den ganzen Komplex der Lebenserscheinungen letztlich aus einer Urzelle herleiten möchte. Mögen die Naturwissenschaftler ihre Sache machen, wie sie wollen und müssen; auf dem Gebiet der Geschichte führt diese Betrachtung sicher zum Gegenteil wirklicher Erkenntnis.

2. Wenn man in der Geschichte die großen Persönlichkeiten ausschaltet, welche die sagenbildenden Taten tun, die Phantasie der Menschen anregen und auf das Dichten der Völker bildend, umbildend, neubildend wirken — so kommt man zu dieser Vorstellungsweise, die ich nur selber mythologisch nennen kann, wonach der fast personifiziert gedachte Mythos selber immer neue Gestaltungen und Bildungen aus sich heraussetzt, immer wieder seine eigenen Jungen ausbrütend.

3. Um so verkehrter und lächerlicher wird diese Betrachtungsweise, je mehr man statt des Wanderns der Einzelzüge an ein sich selbst Fortpflanzen des Mythensystems, der Zusammenhänge glaubt. Daß die lebendigen, farbigen Einzelzüge der Geschichten, daß einzelne in sich abgerundete Märchen-, Novellen-, Sagen-, Mythenstoffe sich von Volk zu Volk fortpflanzen, kann man begreifen: das Unvergeßliche, die Vieblinge

der Sänger und des Volkes, sie wandern um die Welt. Daß der Mythos des sterbenden Lieblings der Göttin, daß die Geschichte der großen Flut mit der Arche und dem ausgesandten und wiederkehrenden Vogel, daß der Kampf des Lichtgottes mit dem Drachen, daß die Flucht und Rettung und Wiederkehr des Knigskindes sich überall findet — das ist nicht zu verwundern. Aber daß ein so langes, kompliziertes Epos gerade als Komposition, als Sagenreihe sich dem Gemut der Völker eingeprägt hätte, so daß man an der Wiederkehr der gleichen Reihen ihr Weiterleben konstatieren könnte, das ist wohl die ungeschichtlichsie, unpsychologischste Hypothese, die jemals aufgestellt ist. Dazu kommt nun, daß diese Reihenfolge — abgesehen davon, daß viele Mittelglieder für uns verloren sind — wahrscheinlich etwas ganz und gar nicht Ursprüngliches ist. Das fühlt schon der Saie; es wird aber auch von den Fachleuten bestätigt (siehe oben S. 57 f.). Aber gerade auf diese Reihenfolge, d. h. auf das eigentlich Literarische an der Sache, legt Jensen das Hauptgewicht; daraus erklärt sich auch eine fortwährend schwankende Unklarheit bei ihm. Bald sieht es so aus, als ob das Epos als Literaturprodukt literarisch auf die alt- und neutestamentliche Literatur eingewirkt haben sollte, da gerade der einzelne Wortlaut oder irgend eine konkrete Einzelheit eingewirkt habe. Dann wieder scheint es, Jensen denke an die unliterarische mündliche Überlieferung, wo dann wieder unbegreiflich ist, wie diese gerade den Rahmen und die Reihenfolge soll festgehalten haben.

4. Wir sind durchaus bereit, Abhängigkeiten und Übernahme älterer Stoffe anzunehmen; wir verlangen aber den Nachweis, daß es wirklich dieselben Stoffe sind. Niemand bezweifelt, daß die Sintfluterzhlung der Genesıs und die des Epos zusammengehören; hier liegt eben wirklich dieselbe Erzählung vor und eine Reihe konkreter Einzelheiten stimmen überein. Für die Geschichte Jesu ist dies aber nicht nachgewiesen; wo Einzelheiten übereinstimmen, sind es entweder ganz banale Dinge, wie daß jemand über See fhrt, einen Sturm erlebt und dergleichen, oder sie erklären sich aus dem

Alten Testament, ohne daß das Gilgamesch-Epos überhaupt dabei in Frage käme, wie z. B. die wunderbare Speisung des Elisa, die vierzig Tage und vierzig Nächte des Elias-Fastens, die Heilungen und Totenerweckungen und andere Wunder des Elias und Elisa. Überhaupt ist ja der Parallelenstoff bei Jensen nur deshalb so angeschwollen, weil er die zahlreichen inner-alttestamentlichen Parallelen sowie die zwischen Altem und Neuem Testament sämtlich dem Gilgamesch-Epos auf Rechnung setzt, wovon gar keine Rede sein kann. Auf die zahlreichen geradezu lächerlichen Einzelheiten gehe ich nicht näher ein. Sie werden schon das ihrige tun, um auch den Laien die Augen zu öffnen über das Maß von historischer Urteilslosigkeit, das sich hier mit dem Namen Wissenschaft schmückt.

5. Den Hauptfehler der Methode teilt Jensen, wie es scheint, mit vielen, wenn er auch bei ihm geradezu grotesk auftritt: er ist überhaupt nicht imstande, Quellen zu lesen, d. h. so zu lesen, wie jeder Schriftsteller gelesen werden will, daß man zunächst einmal Inhalt und Form ganz ruhig auf sich wirken läßt und fragt: Was will er sagen, wie sagt er es, warum sagt er es so? Was empfindet er bei seinen Worten? Und daß man mit ihm empfinde, sich der Stimmung hingebe, die er erwecken will. — Ich habe nun über Jensens Interpretation seiner assyrischen Quellen hier nicht zu urteilen; ich kann nur sagen: wenn ich seine Übersetzung des Gilgamesch-Epos lese, so habe ich die Empfindung, daß hier wirklich etwas Schönes vorliegt, ein Lebenszeugnis aus grauer Vergangenheit, den wir aber einstweilen nur zum geringsten Teil verstehen; und wenn ich mich an Jensens Kommentar wende, so bekomme ich auf viele Fragen keine Antwort. Hier ist literarisch, poetisch, religiös noch unendlich viel zu erklären. Wenn ich dann lese, wie Jensen von dem konkreten Sagenstoff fort mit beiden Füßen in die astrale Ausdeutung hineinspringt, so mag diese nun richtig oder falsch sein; so viel weiß ich aber ganz sicher, daß dem volkstümlichen Stoffe und seinem Sänger damit nicht genug geschieht. Der eigentliche lebendige

Schatz dieser Dichtung ist noch nicht gehoben. Da kann man sich denn nicht wundern, wie Jensen mit den alt- und neu-testamentlichen Quellen wirtschaftet. Von einer Erfassung ihrer literarischen, stilistischen, religiösen Eigenart ist natürlich keine Rede; er behandelt sie wie ein Arzt einen Kranken: dessen Phantasien und Erzählungen interessieren ihn im einzelnen stofflich und menschlich gar nicht; er achtet nur auf die pathologischen Züge, die in der Art der Erzählung hervortreten. So hört auch Jensen die Quellen nicht unbefangen an, sondern er späht nur, wo er an ihnen den Zipfel erfassen kann, bei dem er sie in das mythologische Schema hineinzerrt. Ich sage: diese Methode ist auch sonst verbreitet, und damit wende ich mich endgültig von Jensen ab.

Auch Kalthoff und Drews können nicht lesen, wie denn diese Kunst überhaupt in weitesten Kreisen verloren zu sein scheint. Die Innigkeit und Hingabe, mit der noch unsere Väter und Großväter den Worten des Dichters lauschten, die Fähigkeit, das innere Leben der Literatur wirklich nachzufühlen, ist in erschreckendem Maße abgestorben. Entweder der rohe Stoffhunger oder das Bedürfnis nach sensationellen Erregungen, nach nie gehörten neuen Tönen und nie gefühlten Stimmungen verschlingt die Unbefangenheit und Empfänglichkeit des reinen Genießens und Nachempfindens. In der theologischen Forschung sind es besonders zwei Süchte, die verheerend wirken.

Erstens die Neigung, ehe man eine Erzählung aus sich selbst verstanden hat, danach auszusuchen, was dahinter liegt, die mythologische, astrale oder auch politische Vorgeschichte zu konstruieren. Ein besonders krasser Fall ist mir in Erinnerung: Was der Apokalyptiker Johannes (Kap. 6) mit den vier Reitern gemeint hat, das können wir nicht wissen, interessiert uns auch eigentlich nicht; aber daß diese vier Farben bei den Vittaauern oder bei den Indern und, wer weiß wo, die und die Bedeutung haben, das ist klar wie der Tag. Ich frage: wenn wir die uns vorliegende Quelle mit ihrem großen Zusammenhang nicht mehr verstehen, wie wollen wir dann auf jenem weltenfernen Boden sichere Schritte tun?

Es ist dies ja glücklicherweise nur ein besonders krasses Beispiel, aber in gemildertem Maße kommt dies Verfahren überall vor. Ich erkenne wahrhaftig nicht den Wert solcher weltumspannenden Ideengeschichte; aber es ist schwer, sie wirklich wissenschaftlich zu betreiben, und die Zurückführung der hochkomplizierten, verfeinerten, individuellen Erscheinungen auf die primitivsten Denkformen ist von zweifelhaftem Werte. Daß Goethes Körper und Gehirn letztlich aus denselben Zellen bestand, wie sie die niedersten Organismen zeigen, ist gewiß richtig, aber zum Verständnis Goethes und seiner Werke ist damit nichts gesagt.

Zweitens drängt sich zwischen Quelle und Leser nur allzu oft eine geradezu krankhafte Skepsis. Ich brauche mich hier wohl nicht gegen den Vorwurf der Kritiklosigkeit zu verteidigen; ich weiß auch, daß Kritik uns nötig ist wie das tägliche Brot. Aber wenn es unwissenschaftlich ist, einem Schriftsteller ohne weiteres aufs Wort zu glauben, so ist es genau so unwissenschaftlich, einer Quelle, wenn sie etwas an sich ganz Unanfechtbares erzählt, den Glauben zu versagen, weil es doch immerhin möglich wäre, daß auch dies sagenhaft sei. Als ein besonders starkes Beispiel nenne ich hier die Art, wie Brede mit der Ungeschichtlichkeit des Petrusbekenntnisses — ich kann nicht anders sagen als: spielt. Er weiß eigentlich nichts Ernstes einzuwenden, aber er kann sich nicht entschließen, diese Geschichte nun einmal einfach hinzunehmen und danach seine widerstrebenden Anschauungen zu korrigieren. Unserer evangelischen Überlieferung gegenüber, nicht etwa nur den Wundergeschichten, macht sich heute vielfach eine Stimmung — anders kann ich's nicht nennen — des Mißtrauens geltend, die in keiner Weise aus der Sache erwächst, sondern aus einer Überreizung des kritischen Empfindens, die oft genug mit einer rührenden Kritiklosigkeit Hand in Hand geht. Ich möchte hier, ehe wir ins einzelne gehen, einen allgemeinen Grundsatz historischer Methode aussprechen. Den Quellen gegenüber ist schärfste Kritik erforderlich; Chronologie, Literaturgeschichte, geographisch-politische Herkunft, Zen-

denzen des Verfassers, Vermögen oder Unvermögen richtiger Erfassung, Quellen, Art der Überlieferung — ich nehme an, daß alle diese Vorfragen gut erledigt sind. Und nun steht man vor dem, was übrig bleibt, nach Abzug all jener Fehlerquellen. Auch jetzt noch können wir weiter zweifeln, und es kann niemandem verboten werden, auch dem besten Berichte gegenüber schließlich mit einem: „Wer weiß es?“ stehen zu bleiben. Aber dann verzichte man auf historisches Erkennen überhaupt. Es kommt hier für jeden Historiker der Moment, wo es sozusagen eine Forderung der Gesundheit und Wahrscheinlichkeit wird, frisch zuzugreifen und wenigstens einmal den Versuch zu machen, ob sich mit diesem Material eine lebendige, innerlich zusammenhängende, mit der Umgebung ineinandergreifende Geschichte erkennen läßt. Es mag dies Sache des Temperaments sein, und wer dies nicht hat, mag kopfschüttelnd zusehen, wie andere nun zu bauen versuchen. Aber sicher wird ein Skeptiker von solcher Art die geschichtliche Erkenntnis nicht vorwärts bringen. Wenn die alte Historie, z. B. die Erforschung des Lebens Buddhas, hätte warten wollen, bis alle Skeptiker beruhigt sind, so wäre sie heute nicht da, wo sie ist. Es ist ja ganz gut, wenn durch Männer wie Brede der allzu optimistischen Forschung einmal Halt geboten und sie auch ein Stück zurückgeworfen wird, aber sie darf sich nicht dadurch lähmen lassen: immer wieder soll sie ihren Bestand revidieren, aber dann auch vorwärts! — mögen die folgenden Generationen es besser machen. —

Wir wollen uns nun besinnen auf das, was wir an wirklichen Zeugnissen über Jesus besitzen.

22. Wir beginnen mit den außerschristlichen „Zeugnissen“. Das Zeugnis des Talmud schließe ich hier aus, weil man — wenn auch mit Unrecht — sagen könnte, es sei zu spät¹⁾. Es handelt sich hier nur um Tacitus und Josephus. Wenn man gesagt hat, „sämtliche römische Chronisten“ des ersten Jahrhunderts

¹⁾ Vgl. jetzt Strauß, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910.

schwiegen über Jesus und die Entstehung des Christentums, so ist vielleicht erlaubt zu fragen: wer sind denn diese vielen römischen Chronisten, in denen man so vergeblich nach einem Zeugnis geblättert hat? Es gibt überhaupt gar keine, denn die gesamte literarische Überlieferung für die alte Kaiserzeit ist verloren bis auf Tacitus und Sueton. Wir können also gar nicht wissen, ob und wie überhaupt frühere römische Historiker das Christentum und die Person Jesu einer Beachtung gewürdigt haben.

Das Zeugnis des Tacitus in den Annalen (XV, 44), geschrieben unter Trajan (116/117), für jeden Unbefangenen ein Musterstück echt taciteischen Stils und Denkens, unlöslich in seinem Zusammenhange, ist von Hochart in Bordeaux¹⁾ als eine christliche Interpolation aus dem fünften Jahrhundert erklärt worden. Der Autor dieser famosen Hypothese hat seine Befähigung zu solchen Urteilen hinlänglich dadurch erhärtet, daß er später das ganze Werk des Tacitus für eine Fälschung der Humanistenzeit erklärt hat (ich entnehme dies einer Notiz von G. Andersen, Tögl. Rundschau Beil. 18. Febr. 1910). In Deutschland ist wohl nur Drews jener Hypothese über die neronische Verfolgung gefolgt; freilich unterläßt er es, seinen Lesern dies zu sagen; es erweckt bei ihm den Anschein, als ob das ein gesichertes und anerkanntes Resultat sei. Er zitiert natürlich auch nicht die gute Kritik, die Franklin Arnold²⁾ an der Hypothese Hocharts vollzogen hat. Es ist eine der schlechtestbegründeten Behauptungen, die Drews von seinen Meistern übernommen hat. Außerdem erreicht er damit seinen Zweck gar nicht; denn er selber und Kalthoff sind ja der Meinung, daß um das Jahr 100 die Mythe von Christus schon längst fertig gewesen sei — wenigstens in den Grundzügen. Also das Zeugnis des Tacitus würde, wenn es echt ist, nach Drews gar nichts ausmachen für die Geschichtlichkeit

¹⁾ Etudes au sujet de la persécution des Chrétiens sous Néron, Paris 1885.

²⁾ Studien über die neronische Christenverfolgung, 1888.

Jesu. Genau so steht es mit dem Zeugnis oder mit dem Schweigen des Josephus. Denn um die Wende des Jahrhunderts waren die Christen in Rom längst bekannt, Josephus hat sie sicher ebenso genau gekannt wie seine flavianischen Herrschaften im Kaiserpalast, Tacitus ebenso genau wie sein Freund Plinius, der über sie an den Kaiser Trajan berichtet. Um so interessanter freilich ist das Fremdtum des Tacitus und das Schweigen des Josephus — wenn er wirklich schweigt.

Die Tacitusstelle lautet: „Um das Gerücht (daß Nero selber Rom angezündet habe) aus der Welt zu schaffen, schob er als Schuldige vor Leute, durch Verbrechen verhaßt, die das Volk Christianer nannte, und ließ die ausgesuchtesten Strafen über sie ergehen. Der Begründer dieses Namens, Christus, war unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden; aber der für den Augenblick unterdrückte verderbliche Aberglaube brach wieder hervor, nicht nur im Bereich von Judäa, wo das Unheil entstanden war, sondern auch in der Stadt Rom, wohin ja aus der ganzen Welt alle wilden und schändlichen Dinge zusammenfließen und Beifall finden.“ Drews hütet sich wohl, diese Stelle in seinem Buche abzudrucken; denn wenn sein Publikum sie läse, würde es seine Behauptung auslachen, daß so etwas von Christenhand gefälscht sein soll. Hier ist wieder einmal seine für einen Gelehrten unwürdige Abhängigkeit von fremder Meinung zu bemerken. Wenn er doch nur einen Schatten von Gründen sachlicher oder sprachlicher Natur beisteuerte! Lehrreich ist, wie Tacitus hier eine Unbekanntheit mit den Christen affektiert; mir scheint dies Vornehmthuerei zu sein, denn er muß ja selber zugeben, daß die Verbreitung der Christen in Rom bedauerlich groß sei. Er war ein Freund des Statthalters Plinius, der durch seine Christenverfolgungen bekannt ist; was dieser wußte, hat auch Tacitus gekannt. Aber gerade weil er viel zu vornehm ist, um Genaueres von ihnen zu wissen, dürften die genauen Angaben über den Tod Christi, die Nennung des Pontius Pilatus nicht der mündlichen Überlieferung, sondern einer Quelle

entstammen; man nimmt gewöhnlich den Cluvius als Gewährsmann an, der unter Caligula Konsul war. Daß er oder ein anderer einen Bericht des Pontius Pilatus in den Senatsprotokollen eingesehen hätte, ist eine Hypothese, die ich nicht vertreten möchte, um nicht die einfache Sache mit einer Unwahrscheinlichkeit zu belasten. Aber die Stelle des Tacitus, so ungezwungen sie für uns den Tatsachen ein Zeugnis gibt, wird niemals denen Eindruck machen, die aus anderen Gründen nicht an die Geschichtlichkeit Jesu glauben können oder wollen. Denn daß um das Jahr 100 die Grundzüge auch einer rein erdichteten Tradition der Christen schon fertig gewesen sein müssen, ist selbstverständlich; so kann Tacitus auch aus dieser Tradition schöpfen. Auch die Notiz des Sueton über die Judenunruhen in Rom zur Zeit des Claudius „impulsore Chresto“ zeigt eine so ungenaue Kenntnis der Dinge, daß sie als ein „Zeugnis“ in ernstester Sache nicht in Betracht kommen kann. Am schwierigsten und rätselhaftesten ist für uns das Schweigen des Josephus (Ant. XVIII, 3, 3) — wobei wir die bekannte Stelle über Jesus und auch die Notiz über Jakobus als „den Bruder des sogenannten Christus“ (XX, 9, 1) als Interpolationen preisgeben¹⁾. Es ist in der Tat sehr auf-

¹⁾ „Zu dieser Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn anders man ihn einen Menschen nennen darf. Wunderbare Werke nämlich hat er vollbracht, er war ein Lehrer der Menschen, die sich gerne die Wahrheit sagen lassen. Und viele Juden, aber auch viele Hellenen hat er für sich gewonnen. Der Christus war dieser. Und als Pilatus ihn auf die Denunziation der ersten Männer bei uns mit dem Kreuze gestraft hatte, haben doch die, die ihn vorher liebten, nicht von ihm gelassen. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, wie ja auch die göttlichen Propheten dies und unzählige andere Wunderdinge von ihm gesagt hatten. Und noch bis auf den heutigen Tag ist das Volk der Christen, wie sie nach jenem genannt werden, nicht ausgestorben.“ In dieser Stelle erscheinen wenigstens die Worte „dieses war der Christus“ aus der Feder eines Juden, wie Josephus war, unmöglich; aber auch die Stelle von den Weissagungen der

fallend, daß Josephus diese jüdische Bewegung totschweigt. Will man daraus eine historische Folgerung ziehen, so müßte sie allerdings mehr im Sinne von Ralthoff lauten, wonach das Christentum gar nicht auf jüdischem Boden entstanden ist. Es gibt nun freilich eine verbreitete Erklärung für das Schweigen des Josephus. „Er war ein Reptil,“ sagt Lagarde, und seine Hoshistoriographie ist in einem Punkte höchst verdächtig; er unterdrückt systematisch alles, was sich auf den Messianismus bezieht; am stärksten ist dies bei seiner Behandlung des Buches Daniel der Fall: Josephus gibt in einer genauen Paraphrase den Inhalt des ganzen Buches wieder, aber das 7. Kapitel, die Vision von den Weltreichen und vom Menschensohn, dem die Weltherrschaft übergeben werden soll, übergeht er. Und in der ganz genau reproduzierten Deutung des Traumes von dem Monarchienbilde (Kap. 2) sagt er (X, 10, 4, § 210), wie

Propheten und von der Auferstehung sind so, daß nur ein Christ, wie es scheint, sie geschrieben haben könnte oder doch ein dem Christentum geneigter Mann. Daß Josephus dies gewesen wäre, ist aber bisher nicht bezeugt. Freilich gibt es auch noch eine andere Möglichkeit der Erklärung: die Worte „der Christus war jener“ lassen sich auch so verstehen, daß der Verfasser sagen will: jener Jesus, das war der, den die Christianer heute, wie jeder-mann weiß, als den Christus verehren. Und die Aussage über die Propheten könnte so verstanden werden, daß der Verfasser mit einer gewissen Objektivität die Meinung der Christianer wiedergäbe. Ich will damit sagen, daß eine ganz zweifellose und absolute Notwendigkeit, die Stelle zu verwerfen, mir nicht vorzuliegen scheint. Noch weniger triftig erscheinen die Einwände gegen die zweite, den Jakobus betreffende Stelle; sie lautet (XX, 9, 1): Der Hohepriester Ananos „berief eine Versammlung der Richter und ließ vorführen den Bruder Jesu, des sogenannten Christus, Jakobus mit Namen, und einige andere, erhob gegen sie als gegen Gesetzesübertreter eine Anklage und überantwortete sie zur Steinigung“. Weil aber viele Kritiker heute diese Stellen als Interpolation ausschalten, will ich meine zweisehlnde Meinung nur andeuten, will aber auf die Stellen selber für die Beweisführung verzichten.

er an den kritischen Punkt von dem „Stein“ kommt: „Auch über den ‚Stein‘ hat Daniel dem Könige eine Deutung gegeben, aber ich habe beschlossen, dies nicht mitzuteilen, da ich ja nur verpflichtet bin, das Vergangene und Gegenwärtige zu beschreiben, aber nicht das Zukünftige“ — wer mehr wissen will, möge den Daniel selber lesen! Hier ist ganz klar, daß Josephus die Augen seiner Leser nicht gerne hinlenken will auf das Bild, wie das vierte Weltreich durch ein kleines, wunderbar zur Macht kommendes Reich der Zukunft zerstört werden wird. Aber ebenso ist klar, daß er an diese Zukunft glaubt, und er hat auch nichts dagegen, daß man sich aus den heiligen Büchern selber von der Weissagung überzeuge. Er will aber diese Dinge zum mindesten nicht gewaltsam seinen Lesern aufdrängen. Aus demselben Grunde, sagt man, habe er über die Christen geschwiegen, als von einer Sekte, die man dem jüdischen Glauben zur Last legen könnte. Aber hier gibt es eine Schwierigkeit. Daß die Christen damals in Rom schon bekannt waren, ist ja sicher und wird nicht bestritten. Ob man sie nun damals noch als eine jüdische Sekte ansah oder ob man sie schon von den Juden zu unterscheiden wußte — in jedem Falle hätte Josephus allen Anlaß gehabt, von ihnen abzurücken. Gerade so, wie er die Zeloten verdammt, die an dem ganzen Unglück seines Volkes schuld waren, gerade so hätte er allen Anlaß gehabt, jene Narren oder Frevler zu brandmarken, die aus den Weissagungen der Propheten so falsche Folgerungen gezogen haben; gerade für ihn müßten doch die Christen der gegebene Blitzableiter gewesen sein. Um so rätselhafter ist sein Schweigen. Daß daraus nichts gegen die Existenz und Bekanntheit der Christen in Rom zur Zeit Domitians folgt, ist gewiß. Aber klar scheint mir auch, daß das Schweigen des Josephus kein Zeichen von Gehässigkeit gegen die Christen ist, eher vom Gegenteil. Ein Feind der Christen hätte sicher auf sie aufmerksam gemacht, um das Judentum gegen den Vorwurf, mit dieser Gesellschaft etwas gemein zu haben, zu schützen. Unter Domitian hätte solche Denunziation sicher Erfolg gehabt.

Die Archäologie des Josephus erschien kurz vor der Offenbarung Johannis, in der eine große blutige Verfolgung der Christen erwartet wird, und wahrscheinlich auch kurz vor der Apostelgeschichte, die eine christliche Apologie ist — ihr Hauptzweck: das Christentum als das wahre Judentum an seine Stelle getreten, alles staatlichen Schutzes würdig. Es ist eher, wie mir scheint, ein Zeichen freundlicher, mindestens objektiver Gesinnung, daß Josephus die Christen und ihren Gründer nicht erwähnt¹⁾.

Aber was könnten uns nun Tacitus oder Josephus überhaupt bieten? Sie würden ja höchstens das beweisen, daß um die Wende des Jahrhunderts nicht nur die Christen in Rom bekannt waren, sondern auch ihre Tradition, ihr Christusmythos. Wann dieser aber entstanden und wie weit er auf Wahrheit beruht, darüber ist natürlich weder aus Tacitus noch aus Josephus irgend etwas auszumachen²⁾.

¹⁾ Wenn er sie nicht erwähnt. Nach obigen Erwägungen könnte die Stelle über Christus auch in einem anderen Bichte erscheinen.

²⁾ In dem „Berliner Religionsgespräch“ (S. 56) hat ein Trabant von A. Drews, F. Steudel, auf die „wichtigste Quelle“ aufmerksam gemacht, die hierher gehöre, nämlich auf das Werk des Justus von Tiberias, eines Zeitgenossen des Josephus. Von ihm berichte Photius (cod. 33 ed. Bekker), „er habe das Werk von A bis Z gelesen, aber von einem Christus oder von den von ihm vollbrachten Taten oder überhaupt von irgend etwas von Christus finde sich bei diesem Justus keinerlei Erwähnung“. Wenn doch Steudel wenigstens den Lesern des gedruckten „Religionsgesprächs“ die betreffende Stelle des Photius wörtlich zitiert hätte! Es handelt sich nämlich um eine „Chronik der (in den Stammtafeln verzeichneten?) jüdischen Könige“ von Moses bis Agrippa II. Von diesem Werke sagt Photius, daß es in der Darstellung ganz knapp (συντομώτατος) sei und das meiste von den allerwichtigsten Dingen übergehe (παρὰπρέχων); „da er an der Krankheit der Juden litt (nämlich dem Unglauben), hat er der Erscheinung Christi und der in bezug auf ihn erfüllten Weissagungen und der von ihm vollbrachten Wunder überhaupt keine Erwähnung getan.“ Ist

Es fehlt also an einem wirklich beweisenden Zeugnis aus der Profanliteratur — dies der Triumph der Gegner, der Schmerz vieler auf unserer Seite, die, ich weiß nicht was alles, für ein einziges Zeugnis, womöglich von Feindeshand oder wenigstens von einer ganz neutralen Stelle, geben würden. Aus dem Bestreben heraus, ein solches Zeugnis zu schaffen, ist ja die ganze Pilatusaktenliteratur entstanden. Wir wollen uns nun einmal die Frage stellen: Welcherlei Zeugnis dieser Art wäre man denn etwa berechtigt, zu erwarten oder zu wünschen?

Natürlich wäre es schön, wenn wir einen Papyrus fänden mit einem Brief der Frau des Pilatus an eine in Ägypten verheiratete Schwester oder einen offiziellen Bericht des Pilatus an den Kaiser — aber derartige Romanhoffnungen werden sicherlich unerfüllt bleiben; so leicht wird es uns nicht gemacht werden. Ja, man hat es schon als eine göttliche Fügung gepriesen, daß solche handgreiflichen Dokumente fehlen, damit doch auch dem Glauben und der Wissenschaft noch etwas zu tun bleibe. Oder sollen wir auf eine Inschrift warten? Oder auf den Bericht eines Historikers, der die Geschichte des Pilatus geschrieben hätte? Man braucht das nur auszusprechen, um zu fühlen, wie abgeschmackt solche Gedanken sind. Die Hinrichtung des Zimmermanns von Nazareth war unter allen Ereignissen der römischen Geschichte jener Dezennien für alle offiziell Beteiligten das allerunwichtigste; sie verschwand unter den ungezählten Supplizien der römischen Provinzialverwaltung vollkommen. Es wäre der wunderbarste Zufall von der Welt, wenn sie in irgend einer offiziellen Notiz erwähnt worden wäre. Eine Nachricht dar-

dies irgendwie auffallend? Gehört das Leben Jesu in eine knappgefaßte Chronik der jüdischen Könige hinein? Nach einer Notiz des Philostorgius, die man auf Justus zu beziehen pflegt (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, 62), soll dieser von dem auf Religion und Moral Bezüglichen gar nichts mitgeteilt haben. — Mit solchen scheinbar gelehrten Beweisstücken wird gearbeitet!

über können wir nur von solchen erwarten, die irgend ein persönliches Interesse an Jesus genommen haben. Es ist daher nicht wunderbar, sondern das einzig Natürliche, daß wir nur aus dem Kreise von Christen eine Überlieferung besitzen. Und als weitere Kreise auf ihn aufmerksam geworden waren, gab es überhaupt keine Möglichkeit mehr, etwas über ihn zu erfahren, außer dem, was in den christlichen Gemeinden bekannt war.

Es fragt sich nun, ob dies zu beklagen ist. Was hätten uns andere, unparteiische Zeitgenossen geben können? Etwa einen respektvollen aber doch äußerlichen Bericht, wie ihn Josephus über Johannes den Täufer gibt, oder auch eine gehässige Schilderung, bei der wenigstens der Haß ein Zeugnis für die Größe des Mannes wäre? Wir haben ja derartiges im Talmud; ich sehe aber davon ab, weil wir nicht genau wissen, wie viel von dessen Nachrichten erst späteren Datums ist. Was wäre uns damit gedient? Ja, wenn ein Polizeibericht das non plus ultra eines Geschichtsdokumentes ist, wenn der Gegner oder der innerlich Uninteressierte immer mehr Recht hat als der unmittelbar Beteiligte — dann mögen wir wohl sehnsüchtig ausschauen nach solcher Erweiterung unserer Quellen.

Welches Gebot der historischen Methode aber sagt uns, daß den Beteiligten unter allen Umständen zu mißtrauen ist? Es gibt ja freilich noch immer Leute, denen die Aussage eines Frommen von vornherein verdächtig ist. Mit ihnen ist nicht zu streiten; sie sind anderthalb Jahrhunderte zu spät geboren. Sie verlegen einfach eine Pflicht des sittlichen Anstandes, wenn sie sich weigern, dem Andersdenkenden dieselbe bonafides zuzubilligen, die sie selbst für sich in Anspruch nehmen. Der wahrhaft Unbefangene wird sagen: über das Wesen einer Persönlichkeit wird man schließlich immer noch besser ins Klare kommen bei den Menschen, die sich ihrer Wirkung hingegeben haben, als bei denen, die entweder der Haß blind gemacht hat oder die überhaupt kein Interesse an ihr genommen haben. Man mag der Verehrung viel zu gut halten und

vieles abziehen, was die Freunde sagen, aber gewisse Grundzüge werden doch hier am sichersten zu finden sein.

23. Paulus. Es ist erheiternd, zu sehen, wie die Abneigung gegen den geschichtlichen Jesus den Radikalismus nötigt, auch eine im hellsten Lichte der Geschichte stehende Persönlichkeit wie die des Paulus zu streichen, von Petrus und anderen Namen zu schweigen. Wie man wohl einen lästigen Gegenstand, den man nicht vernichten kann, aus einem Zimmer ins andere räumt, schließlich auf den Speicher, aber immer wieder auf ihn stößt zu beständigem Ärger, so hilft es auch nichts, diese geschichtlichen Persönlichkeiten zu streichen, man schiebt damit das Problem nur immer wieder ein Stück weiter, und an anderer Stelle tauchen dann von neuem die Fragen auf: woher diese Stoffe und Gedanken, wer hat denn die Person des Paulus und seine Briefe erfunden, wer war dieser Genius? Eine plötzliche anonyme Produktivität erhebt sich, ein Konfluxus von Geist und Begeisterung wächst aus dem Boden, man weiß nicht, woher er kommt. Und das alles muß in wenigen Dezennien fertig geworden sein, denn es ist dann da und läßt sich nicht mehr ableugnen. Die Werkzeuge dieser Kritik sind denn auch untauglich genug. Kein Wort hier über die kindliche „Petruslegende“ von Drews, die allein genügt, um den wissenschaftlichen Kredit des Mannes für alle Zeit zu schädigen, auch kein Wort mehr über Jenseus Versuch, auch die Geschichte des Paulus als einen „Absenker“ des Gilgameschepos nachzuweisen. Ein Blick auf seine Paralleltabelle genügt.

Aber es ist ja auch sonst mancherlei gegen die Geschichtlichkeit des Paulus und die Echtheit seiner Briefe vorgebracht worden. Drews selber, der doch den tarfischen Zeltweber und Wanderapostel Paulus für den Schöpfer des „ersten genialen Entwurfs einer aus Jesus als Zentralbegriff entwickelten neuen Religion“ hält, der von dem „spekulativen Hochflug seines Geistes und der Tiefe seiner sittlichen Empfindungsweise“ redet, drückt sich sehr skeptisch über die Quellen aus. „Die Apostelgeschichte ist ein sehr unzuverlässiges geschicht-

liches Dokument und was sie uns aus dem Leben des Paulus mitteilt, ist zum großen Teile reine Dichtung. Man braucht nicht so weit zu gehen wie Jensen, der die Existenz eines historischen Paulus überhaupt bestreitet, und wird sich doch der Einsicht nicht verschließen können, daß das Bild des Paulus, wie dies schon Bruno Bauer erkannt hat, ein jedenfalls stark überarbeitetes und in vieler Hinsicht nur eine Kopie des Originalen darstellt, welches ihm in der Gestalt des ‚Apostelfürsten‘ Petrus voranschreitet.“ Aber auch die Briefe sind ihm nicht sicher: „Ein zwingender Beweis, daß Paulus der Verfasser sei, kann nicht geliefert werden,“ jedenfalls „können sie nicht als primäre Quellen seiner Lehre gelten“. Man fragt sich, woher denn Drews das Bild jener großen „Persönlichkeit“, des eigentlichen Gründers des Christentums gewinnen will.

Wie steht es mit diesen Fragen? Was zunächst den Wert der Apostelgeschichte anlangt, so ist hier bekanntlich seit Zeller und F. Chr. Baur eine stark rückläufige Bewegung der Kritik im Gange, die in Harnacks „Lukas der Arzt“ gipfelt. Das Vertrauen zur Apostelgeschichte ist im Steigen begriffen, und jüngst hat Max Maurenbrecher ihre Abfassung am Ende der zwei Jahre der römischen Gefangenschaft behauptet, die das letzte Datum des Werkes sind, also etwa im Jahre 64. Ich bedaure, diesen Weg nicht mitgehen zu können, was das Gesamtwerk anlangt.

So wie uns die Apostelgeschichte heute vorliegt, kann sie meines Erachtens nur das Werk eines Mannes nicht der zweiten, sondern der dritten Generation sein. Die religiöse und geschichtliche Gesamtanschauung des Verfassers läßt ihn eher mit den Apologeten des zweiten Jahrhunderts als mit Paulus verwandt erscheinen¹⁾. Noch immer ist die Frage nicht endgültig beantwortet, ob er die Schriften des Josephus gekannt hat. Soweit solche Dinge sich überhaupt beweisen

¹⁾ Vgl. meine Schrift über die Absicht und den liter. Charakter der Apostelgeschichte, 1897.

lassen, scheint mir die Benutzung erwiesen. Damit gehört das Werk als Ganzes in die Zeit um das Jahr 100. Daß ferner die Geschichte des Paulus in mehreren wichtigen Punkten, daß namentlich die Darstellung des Apostelkonzils im Widerspruch zu den Angaben der Briefe steht und nicht in allen Stücken das geschichtlich Richtige darstellt, scheint mir ebenfalls ganz zweifellos. Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob die von dem Verfasser benutzte Paulusquelle, der Reisebericht, noch kritisch auszulösen, ob er in der Hauptsache glaubwürdig und ob er wirklich von einem Reisegefährten des Paulus verfaßt ist. Ich meine, daß diese drei Fragen mit Sicherheit bejaht werden können. Freilich muß ich nun hier, wie im folgenden häufig, darauf rechnen, daß die Arbeit, welche die kritische Theologie an diese Dinge gesetzt hat, von dem, der sie wie Drews in Bausch und Bogen verwirft, wirklich gekannt und genau, bis in alle Einzelheiten hinein, geprüft worden ist. Von Drews glaube ich dies einfach nicht. Er macht einen in historisch-philologischen Dingen völlig ungeschulten Eindruck; seine Sentiments über diese Dinge, die durch keine Detailkenntnis und eigene Arbeit getrübt sind, beweisen ebensowenig, wie die müde Skepsis manches Theologen, dem es der Arbeit zu viel wird und der nun sagt: wir sehen, daß wir nichts wissen können. Es hilft nichts! Wer hier urteilen will, muß mitarbeiten; er muß wenigstens die Methode kennen, nach der gearbeitet wird. Die Auslösbarkeit des Wir-Berichts ist z. B. an einem Zuge erkennbar: wenn Paulus 21, 25 bei seiner letzten Rückkehr nach Jerusalem durch Jakobus erfährt, daß das Aposteldekret erlassen sei, so widerspricht hier die Quelle dem Redaktor, der den Paulus zum Mitverfasser dieses Dekretes macht. Die außerordentliche Glaubwürdigkeit der Quelle wird unter anderem dadurch erhärtet, daß die historischen, geographischen, politischen Notizen, die massenhaft vorkommen, sich an der Hand der Inschriften und literarischen Zeugnisse als vorzüglich bewähren¹⁾.

¹⁾ Ich verweise z. B. auf den Bericht über den Goldschmied Demetrius und auf meinen Artikel „Kleinasien“ in Herzogs

Die Abfassung durch einen Reisegefährten ist nicht nur durch die Güte des Berichts, vor allem durch die Genauigkeit des Reisejournals gegeben, die außer für einen Teilnehmer der Reise für niemanden ein Interesse hatte. Die Abfassungszeit kann sehr wohl an das Ende der zwei römischen Jahre fallen. Daß der Bericht, seiner Natur nach, weder für die Reise des Paulus vollständig ist — der Verfasser berichtet offenbar nur, was er miterlebt hat —, noch für die innere Geschichte der Gemeinden, geschweige denn für das innere Leben und Denken des Paulus, ist ja richtig. Aber es ist durchaus möglich — bis auf ein paar unwesentliche Punkte, wie die Abfassung der Thessalonicherbriefe —, das, was wir aus den Briefen lernen, in diesen Rahmen hineinzuzeichnen. Kindlich ist das Postulat von Drews (nach Kalthoff), der Verfasser müsse auch die Abfassung der Briefe des Paulus erwähnt haben. Wer den Stil und die Darstellungsweise der Quelle wirklich kennt, kann gar nicht auf diesen Gedanken kommen. Wer diesen Reisebericht, wie Jensen, für eine Fälschung erklärt, der beweist damit seine völlige Unfähigkeit, über diese literarischen und historischen Dinge zu urteilen. Wie gefälschte Apostelgeschichten aussehen, das kann man sich zur Genüge klar machen an der Fülle apokrypher Schriften dieser Gattung, die heute jedem Gebildeten in Hennekes Sammlung zugänglich sind¹⁾. Es ist hier vielfach jene aus kritischer Überreiztheit erwachsene Unempfänglichkeit zu konstatieren, welche die ausgezeichnetsten Stoffe einfach wegwirft, weil ein gewisses Urteil verlangt wird, um sich ihrer zu bemächtigen — bei Drews freilich ist nichts als Oberflächlichkeit und Unwissenheit zu konstatieren.

Die Briefe des Paulus sind bekanntlich in der Holländischen Schule und auch von Kalthoff dem Apostel Paulus abgesprochen; eine irgendwie überzeugende Hypothese über ihre

Realenzyklopädie³, Bd. X. — v. Wilamowitz urteilt (Kultur der Gegenwart I, 8², S. 191): „Der bescheidene und wahrheitsliebende Reisebegleiter des Paulus.“

¹⁾ Neutestamentliche Apokryphen, herausgegeben von E. Henneke.

Weiß, Jesus von Nazareth.

anderweitige Entstehung, eine Chronologie der verschiedenen Schichten in ihnen und was man sonst noch von einer solchen Kritik verlangen müßte, fehlt, und Drews oder gar Jensen haben diesem Mangel nicht abgeholfen oder auch nur empfunden. Was soll es nun heißen, daß eine „äußere Bezeugung“ dieser Briefe fehlt? Wer soll sie denn bezeugt haben? Auf außerchristliche Zeugen ist, wie wir gesehen haben, nicht zu rechnen. Und innerchristliche gibt es genug. Das *silentium saeculi*, das Smith nachgewiesen haben will, ist doch durch eine ganze Anzahl Stimmen unterbrochen.

Ich erlaube mir, an eine augenblicklich sehr unmoderne, aber dringliche Aufgabe zu erinnern: die Fragen der Benutzung der Paulusbriefe in der sogenannten deuteropaulinischen Literatur, im ersten Petrus-, Epheser-, Hebräerbrief, die Frage nach den von den apostolischen Vätern, besonders 1. Clem., benutzten Schriften müssen neu behandelt werden, in einer weniger mechanischen und überzeugenderen Methode, als sie früher geübt worden ist. Wenn das Datum des 1. Clemensbriefes (Ende des Jahrhunderts) feststeht — woran ich nicht zweifle —, so ist damit ein ganz fester Punkt gegeben: er kennt außer dem 1. Korintherbrief, der ja ausdrücklich zitiert wird, nicht nur den Hebräerbrief, sondern auch den Epheserbrief (46, 6) und ganz sicher den 1. Petrusbrief. Dieser aber, den wahrscheinlich der Epheserbrief schon voraussetzt, ist vom Römerbrief abhängig. Damit haben wir eine genealogische Kette, die vom Jahre 60—95 läuft und vier Glieder enthält.

Ich kann nun nicht umhin, auch hier unsere Forschung einiger schwerer Unterlassungen anzuklagen. Sie mag entschuldigt werden dadurch, daß jedem, der sich wirklich mit den Briefen beschäftigt, ihre lebendige Echtheit so unmittelbar deutlich sein muß, daß man es leicht für überflüssig hält, dies noch zu beweisen. Und wir haben ja, kann man sagen, Wichtigeres zu tun, als das Selbstverständliche zu beweisen für Leute, die es eben doch nicht sehen wollen und können. Aber diese Haltung ist nicht ganz richtig.

Vor allem ist zu beklagen, daß unter uns noch immer keine Einigkeit erzielt ist über die Echtheit oder Unechtheit einzelner Briefe. Wie können wir uns über Drews und andere beklagen, welche sagen: es gibt keinen wirklichen Beweis für Echtheit, wenn wir uns noch über die Kriterien der Echtheit oder Unechtheit streiten! Wer die Forschung der letzten Jahrzehnte auf diesem Gebiet verfolgt hat, sieht Stagnation und Unsicherheit. Wenn über Stücke, wie den äußerst lebendigen Schluß des 2. Timotheusbriefs mit seinen so natürlichen Personalien, wenn über die Echtheit des 2. Thessalonikerbriefs das Urtheil noch schwanken kann, wenn die Kritik so weitherzig wird, daß sie sogar den Epheserbrief dem Paulus zutraut, obwohl er weder ein Brief ist noch an die Epheser noch von Paulus und überhaupt alles anders ist, als in den echten Briefen — woher sollen wir den Mut nehmen, jener radikalen Verwerfung aller Briefe zu widersprechen? Sagen wir doch nicht: diese Fragen ließen ihrer Natur nach keine nähere Entscheidung zu. Diesen Spieß würde man mit Recht auch gegen die echten Briefe wenden. Die Wahrheit ist: es fehlt an den nöthigsten grundlegenden, philologischen Arbeiten, vor allem an elementarsten Untersuchungen des paulinischen Stils. Nicht um Wörterstatistik handelt es sich, sondern um den Satzbau, das Rhetorische, den Aufbau der Stücke, kurz um das Schriftstellerische im höheren Sinne. Wenn gesagt wird, die paulinischen Briefe seien nicht das Werk eines Mannes, sondern einer Schule — wie will man den Gegenbeweis führen, wenn man nicht über das Persönlichste, über den Stil sich mit vollem Bewußtsein klar geworden ist? Das Individuelle an den Paulusbriefen, auf das wir alle schwören und das jeder empfindet, der überhaupt noch lesen kann, ist durchaus nicht so leicht zu fassen. Vor allem sind hier die Stilunterschiede auch zwischen den echten Briefen und innerhalb eines Briefes zu untersuchen. Es ist nicht so ganz leicht zu beweisen, daß der 1. Thessalonikerbrief und der Kolosserbrief aus derselben Feder geflossen sind, wie der 1. Korintherbrief, und es bedarf

sehr umfassender Beobachtungen, um hier zu festen Ergebnissen zu kommen. Ich wende mich an die jüngeren Mitarbeiter: seien Sie nicht zu vornehm zu solchen Arbeiten; sie sind Ihnen förderlicher als religionsgeschichtliche Requisitionen aus allen Jahrhunderten und Völkern. Und sie führen den Lohn mit sich, daß man auf einem Gebiet wirklich ganz heimisch wird. Wer über eine genaue Kenntnis der paulinischen Diktion verfügt, so daß ihm bei jeder Einzelheit das Ganze vor Augen steht, dessen Urteil kann über den Epheserbrief und die Pastoralbriefe (wenige Stücke ausgenommen) nicht mehr schwanken. Und damit haben wir ein ganz ausgezeichnetes Vergleichungsmaterial; was empfunden und anempfunden, was Original und Kopie, was natürlich und was übertrieben, was aus der enthusiastischen Periode stammt und was aus der organisatorischen, dafür bekommt man ein sicheres Urteil. Die literarische Kritik ist eine Kunst, zu der Begabung und Fleiß gehört, Gefühl und Urteil, erwachsen aus intensiver Beschäftigung mit dem Gegenstande. Wie jemand es wagen kann, ohne derartige Studien getrieben zu haben, solche Urteile auszusprechen, wie Ralthoff und Drews, ist mir unfasslich. Man sollte einmal diesen Radikalen die Aufgabe stellen, ein oder zwei Kapitel, etwa 2. Kor. 4 oder 10, aus der Seele eines Fälschers heraus Wort für Wort zu erklären — dann würden sie schon merken, wie unmöglich das ist, wie gänzlich unschablonenhaft und ungekünstelt, wie springend und augenblicksmäßig hier alles ist. Und nun gar der Gesamteindruck dieser Briefe, dieser Reichthum an Tönen und Nuancen, diese unglaubliche Ursprünglichkeit — es setzt eine starke Ungebildetheit literarischen Geschmacks und Urteils voraus, wenn man dies nicht mehr fühlt¹⁾. Ihr stellen wir das Votum eines großen Philologen, von Wilamowitz, gegenüber (Kultur der Gegenwart I, 8², S. 159). Ihm steht das Vergleichungsmaterial der gesamten griechischen Literatur zu Gebot; wenn jemand, so hat er die Übung und Technik literarischer Kritik:

¹⁾ Vgl. Schriften des Neuen Testaments II, S. 1—5.

„Gewiß ist der Hellenismus eine Vorbedingung für ihn; er lieft nur die griechische Bibel, denkt also auch griechisch. Gewiß vollstreckt er unbewußt das Testament Alexanders, indem er das Evangelium zu den Hellenen bringt, aber er ist aus ganz anderem Holz geschnitzt, er ist Jude, wie Jesus ein Jude ist. Daß aber dieser Jude, dieser Christ, griechisch denkt und schreibt, für alle Welt und doch zunächst für die Brüder, die er anredet, daß dieses Griechisch mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbild etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein überlegtes Aramäisch (wie die Sprüche Jesu), macht ihn zu einem Klassiker des Hellenismus. Endlich, endlich redet wieder einer auf Griechisch von einer frischen inneren Lebenserfahrung; das ist sein Glaube; in ihm ist er seiner Hoffnung gewiß und seine heiße Liebe umspannt die Menschheit; ihr das Heil zu bringen, wirft er freudig sein Leben hin, frisches Leben der Seele aber spricht überall hervor, wohin ihn sein Fuß trägt. Als einen Ersatz seiner persönlichen Wirkung schreibt er seine Briefe; dieser Briefstil ist Paulus, niemand als Paulus; es ist nicht Privatbrief und doch nicht Literatur, ein unnachahmliches, wenn auch immer wieder nachgeahmtes Mittel Ding; es ist aber doch artig, daß man am ehesten noch Epikuros mit Paulus vergleichen kann. Ihm war ja alle Literatur Tand, jede künstlerische Ader fehlte ihm. Um so höher muß man die künstlerischen Wirkungen schätzen, die er gleichwohl erzielt. Was sollte ihm und seiner Welt all das bedeuten, was wir Kunst und Wissenschaft nennen und als das Höchste des Menschlichen, oder vielmehr höher als etwas nur Menschliches schätzen? Er schöpfte ja ein gutes Teil seiner Kraft aus dem Wahnglauben an den nahen Weltuntergang. Aber in der hellenischen Welt der konventionellen Form, der glatten Schönheit, der Gemeinplätze erquickte diese Formlosigkeit, die doch den Gedanken und Empfindungen ganz adäquat ist. Oder welche Stillisierung könnte den intimen Reiz des Philippierbrieffes erhöhen? Paulus offenbart der Welt für alle Zeit,

daß der Mensch Gott auch auf anderem Wege finden kann, als es die Hellenen getan und gelehrt haben. Gewiß ist Kunstlosigkeit absolut kein Vorzug; es rangiert die Geister, daß Paulus für Platon nie ein Verständnis hätte haben können, weil Wissenschaft und Kunst außer seinem Horizont lagen, wohl aber Platon frei genug war, eine echt religiöse Persönlichkeit und unsilisierte Herzlichkeit der Rede zu würdigen. Aber ebenso muß man zugeben, daß Platon sich so ganz niemals hätte selbst geben können, nicht nur weil dem künstlerisch Durchgebildeten die Formlosigkeit wider die Natur ist, sondern weil er ein Hellene war; dieses künstlerische Wesen ist eben die spezifisch hellenische Natur; sie müssen dichten, wenn sie ganz sagen wollen, was sie leiden. Auch für die bildenden Künste ist das zugleich der Vorzug ihres Adels und die Schranke ihres Könnens.“ Die Theologie hat noch viel Arbeit zu tun, um dies von hoher Warte abgegebene Urteil in allen Punkten zu rechtfertigen. Die dazu nötige Vorarbeit, eine Exegese, die nicht nur mit zusammengetragenen Parallelen arbeitet, sondern mit intimster Versenkung in das Eigenleben dieser Schöpfungen eindringt und neben größter Akribie den Blick aufs Ganze nicht verliert, sei als das beste Mittel der eigenen Urteilsbildung und Verteidigung immer aufs neue dringend empfohlen. Das Ergebnis wird sein, daß wir die acht oder neun echten Briefe als allerpersönlichste Dokumente zu werten haben, nicht weil sie den Namen des Paulus tragen, sondern weil in allen seine Seele lebt.

Aber so weit scheint doch auch Drews die Briefe des Paulus für echt zu halten, daß man die Grundzüge seiner Persönlichkeit daraus entnehmen kann. Ja, er versucht sogar in seiner Weise, ein lebendiges Bild seiner religiösen Entwicklung zu zeichnen. Freilich kommt es zunächst darauf an, die Briefe zu säubern von allem, was für eine Kenntnis des geschichtlichen Jesus sprechen könnte. Seiner Schere fallen zunächst die beiden Stellen zum Opfer, in denen Paulus von der aus der Urgemeinde empfangenen Überlieferung redet:

1. Kor. 15, 5 ff. und 1. Kor. 11, 23 ff.¹⁾. „Weider haben wir es hier mit einem offenbar späteren Einschriebsel zu tun. Denn nicht nur setzt diese Stelle die Worte der Abendmahls-einsetzung bei Lukas voraus (!), die doch erst viel später geschrieben sein sollen, sie gibt sich auch schon durch ihre gewaltsame und sinnstörende Zerreißung des paulinischen Gedankenganges als eine nachträgliche Zutat zum Grundtext zu erkennen, und dies zwar vielleicht von derselben Hand, die auch die Stelle über die Erscheinungen des Auferstandenen (1. Kor. 15) in den ursprünglichen Text hineinkorrigiert hat, wie dies aus dem Hinweis des Paulus an beiden Stellen darauf erhellt, daß er die bezüglichen Tatsachen selbst von anderswoher, nämlich ‚vom Herrn‘ oder von der ‚Schrift‘ empfangen habe.“ Dieser Satz ist für die „Wissenschaft“ von Drexel ein rechtes Musterbeispiel. Seine Ungenauigkeit, sogar seinen eigenen Gedanken gegenüber, ist so groß, daß er auf S. 121 f. die Stelle 1. Kor. 15, 5 ff. noch als eine bloß überarbeitete ansieht; auf S. 125 ist sie schon ganz eingeschoben. Wie weit sich aber der Einschub erstreckt, ob nur auf 15, 5—7 oder auf 15, 5—11 oder auf 15, 1—7 oder 15, 1—11 — darüber sagt er kein Wort. Natürlich fehlt es auch an jeder sprachlichen oder sonstigen Begründung. Wer eine Interpolation nachweisen will, muß sich doch wenigstens über ihre Grenzen klar sein, muß genau wissen, wo er den Schnitt macht, muß auch beweisen, daß die Ränder der entstandenen Wunde wieder zusammenheilen, weil es nur ein Fremdkörper war, der entfernt ist. Aber von diesen Erfordernissen einer exakten Methode hat dieser Kritiker keine Ahnung. Daß er nicht lesen kann, beweist er schließlich, indem er den Paulus hier sagen läßt,

¹⁾ Die folgenden Worte stehen nur in der 2. Aufl. In der 1. Aufl. hält er 1. Kor. 11, 23 ff. offenbar noch für echt, sagt aber: von dieser Anweisung über das Abendmahl: „alles dies, ohne damit ausdrücklich auf ein historisches Individuum namens Jesus abzu zielen!“ Zwischen der 1. und 2. Aufl. ist ihm offenbar dieser Unsinn klar geworden; an Stelle einer schlechten Exegese setzt er eine ebenso schlechte kritische Hypothese.

er habe die Nachrichten über die Erscheinungen des Auf-
erstandenen „von der Schrift“ empfangen!

Genau so verfährt er mit den Abendmahlsworten 1. Kor.
11, 23 ff. Auch hier weiß man nicht, wie weit seine Aus-
schaltung sich erstrecken soll, ob nur über die eigentlichen
Abendmahlsworte Vers 23—25 oder weiter. Es hat seine
guten Gründe, daß er sich über diesen Punkt nicht ausläßt;
denn sowie er über diese Dinge etwas nachdenken würde,
müßte er erkennen, daß der ganze Abschnitt in sich fest ver-
ankert und nirgends eine Handhabe zur Auslösung vorhanden
ist¹⁾. Wahrhaft köstlich ist aber nun seine Begründung: die

¹⁾ Es wäre allenfalls eine Möglichkeit, Vers 23—25 auszu-
scheiden und Vers 26 an Vers 22 anzuschließen; aber dann wäre
zwar das „denn“ allenfalls erklärt, aber nicht „dieses Brot“ und
„der Kelch“; von diesen Dingen muß vorher geredet sein; Vers 23
bis 25 sind also unentbehrlich. Im folgenden ist aber kein Punkt,
wo das Messer ohne Verletzung organischer Zusammenhänge ein-
setzen könnte. In der soeben erschienenen 3. Aufl. lautet Drems'
Ansicht: „Die Stelle ist überaus dunkel und gibt sich (Vers 23
bis 25 oder 27) schon durch ihre gewaltsame und sinnstörende
Zerreißung des paulinischen Gedankenganges als eine nachträg-
liche Zutat zum Grundtexte zu erkennen, wie dies auch auf theo-
logischer Seite vielfach zugestanden wird (dies ‚vielfach‘ belegt
Drems durch Brandt, Ev. Gesch. S. 296). Paulus sagt, daß er
die bezüglichen Tatsachen selbst ‚vom Herrn‘ empfangen habe.
Soll das heißen, daß sie ihm unmittelbar durch den verkörperten
Jesus ‚offenbart‘ worden sind? Aber da liegt es doch wohl näher,
anzunehmen, daß er sie einem bereits vorhandenen Kultus ent-
nommen hat. Dies könnte sich indes doch höchstens nur auf die
Abendmahlsworte als solche beziehen. Hingegen die Worte ‚in
der Nacht, da er verraten ward‘ sind sicher eingeschoben. Sie
fügen sich weder in den Zusammenhang einer ‚Offenbarung‘ noch
eines bestehenden Kultus ein, stehen übrigens als Anspielung auf
ein wirkliches Ereignis aus dem Leben Jesu auch völlig vereinzelt
da und bilden schon aus diesem Grunde eine viel zu schmale
Basis, um dessen Geschichtlichkeit zu bezeugen.“ Wenn man dies
Schwanken von Auflage zu Auflage, diese flüchtige Hilfslosigkeit

Abendmahlsworte bei Paulus sollen von denen bei Lukas abhängig sein! Wenn er doch nur irgend ein Buch aufgeschlagen hätte über den Lukastext zum Abendmahl, so würde er erfahren haben, daß die betreffenden Worte Luk. 22, 19 bis 20, die schon durch ihr wunderliches Gemisch aus Paulus- und Markusworten (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου, τὸ ὅπερ ὑμῶν ἐκχυννόμενον) sich als sekundär verraten, von der einen Hälfte der Textzeugen nicht gelesen werden, daher bei der Mehrzahl der heutigen Textkritiker für unecht im Lukas gelten. Aber selbst wenn sie echt wären, würden sie unzweifelhaft von Paulus abhängig sein und nicht der Paulustext von Lukas. Aber freilich, Drews würde in der Not auch zu noch schlechteren Mitteln greifen müssen, um die Stelle zu beseitigen; sie ist für seine Gesamtanschauung tödlich, denn hier werden nicht nur Herrenworte zitiert, sondern es wird ein ganz bestimmter Vorgang aus dem Leben Jesu angegeben mit Einzelheiten, die eine genaue Kenntnis der Leidensgeschichte zeigen: die Nacht, der Verrat, das Mahl vor der Verhaftung. Darum wird sich gegen diese Stelle wohl auch fernerhin noch mancher Angriff richten; denn sie ist das augenscheinlichste Hindernis für die völlige Zerschneidung des Bandes, das von Paulus zum historischen Jesus führt.

In die Kuriositätenkammer der Theologie gehört Drews' Behandlung der „Herrenbrüder“ 1. Kor. 9, 15 und Gal. 1, 19. „Haben wir (nämlich Paulus und Barnabas) nicht auch das Recht, eine Schwester als Ehefrau mit umherzuführen, wie die anderen Apostel und die Herren-Brüder und Kephais?“ Zu diesen Worten bemerkt Drews: „Da ist es deutlich, daß es sich bei jenem Ausdruck durchaus nicht notwendig um eine leibliche Verwandtschaft zu handeln braucht, sondern ‚Bruder‘

sieht, so könnte man fast Mitleid haben, wenn nicht die Annahme des Mannes, der in diesen Dingen nicht das geringste Urteil hat und doch solche weittragende Behauptungen wagt, wenn nicht das unverhüllt Tendenziöse seiner „Beweisführungen“ die sittliche Empörung weckte.

eben nur zur Bezeichnung der Anhänger der Jesussekte dient," „wie denn auch sonst die Mitglieder einer religiösen Kultgenossenschaft im Altertum sich untereinander Brüder und Schwestern nannten." Ich brauche in diesem Kreise nicht zu sagen, daß dies bei Paulus niemals „Brüder des Herrn", sondern „Brüder im Herrn" heißen würde. Aber warum sagt Paulus denn nicht auch „Schwester des Herrn"? Und wer sind die „Brüder des Herrn", die eine so bevorzugte Stellung zwischen den Aposteln und Kephas haben? Gewöhnliche Christen können es doch nicht sein; warum wären die zwischen den Aposteln und Kephas erwähnt und warum hießen denn nicht vor allem die Apostel so? Antwort auf diese Fragen gibt es nicht. Es bleibt nur übrig, daß einige Persönlichkeiten „Brüder des Herrn hießen", weil sie wirklich Brüder Jesu waren (Mark. 6, 3). Und Jakobus? Warum führt er Gal. 1, 29 allein diesen Ehrennamen und nicht Kephas? Es ist bezeichnend, daß Drews sich hinter die sophistische Auslegung des Hieronymus flüchtet, der eben ein ganz bestimmtes dogmatisches Interesse hatte, die „Brüder Jesu" aus der Welt zu schaffen (vgl. hierzu Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI.). Es soll doch auch nicht vergessen werden, wie Jensen, ehe er die Entdeckung der Ungeschichtlichkeit des Paulus und Unechtheit der Briefe machte, sich mit Gal. 1, 19 abgefunden hat: „Gehen diese Notizen auf den Verfasser des Galaterbriefes zurück, dann redet der Mann die Unwahrheit oder ist in Jerusalem in wunderbarer Weise mystifiziert worden. Es erweckt doch eigentümliche Empfindungen des Unbehagens und sicherlich kein günstiges Vorurteil, daß Paulus durch einen Schwur bei Gott glaubt bekräftigen zu müssen, daß er nicht lüge, wenn er behaupte, bei seinem ersten Aufenthalt in Jerusalem Jakobus gesehen zu haben!"

Diese tragikomischen Bemühungen, einen offenkundigen Tatbestand wegzuleugnen, sind nun, geschichtlich betrachtet, nichts als praktische Anwendungen eines Dogmas, das man aus der liberalen Theologie bezogen hat, daß nämlich Paulus

„sich um das Erdenleben Jesu nicht bekümmert habe; was er davon hie und da erfahren haben mag, ist ihm mit wenigen Ausnahmen gleichgültig gewesen“ (M. Brückner). Diese Überspannung eines an sich nicht unrichtigen Gedankens namentlich in Bredes Volksbuch „Paulus“, ein Erbe der Tübinger Schule, besonders von Holtien und Pfeleiderer, ist einer der verhängnisvollsten Irrtümer der neueren Theologie, und die Folgerungen, die Drews daraus zieht, kann man nicht inkonsequent nennen. Es ist nun neuerdings eine Reaktion eingetreten; Jülicher, Weinell¹⁾ u. a. haben sich gegen jene völlige Loslösung des Paulus vom geschichtlichen Jesus ausgesprochen. Um nur eins zu erwähnen: daß Paulus, der Genosse des Barnabas, Johannes Markus, Silvanus, auf seinen Reisen mit ihnen sein Ohr gegen alle Überlieferung der Urgemeinde über Jesus verstopft haben soll, ist eine so unrealistische Annahme, daß man sie modernen Theologen gar nicht zutrauen sollte.

Auch ich habe mich in meiner Schrift „Paulus und Jesus“²⁾ in diesem Sinne geäußert. Wie es zu geschehen pflegt, hat sich die Kritik vor allem auf meine Behauptung gestürzt, daß Paulus 2. Kor. 5, 16 sage, er habe Jesus „dem Fleische nach gekannt“. Es hat zwar niemand meine Exegese widerlegt, wohl aber haben viele ihren Unglauben daran bekannt. Ich weiß nicht, wie man diese Worte anders verstehen soll, aber ich habe aufs nachdrücklichste betont, daß ich auch auf jene Stelle ganz verzichten kann. Das Wesentliche ist, daß es sich bei der Bekehrung des Paulus um die Frage handelte, ob der gekreuzigte Jesus, von dem die Nazarener erzählen, dessen Worten sie glauben, den sie als Auferstandenen wieder gesehen haben wollen, wirklich der Messias sei oder nicht.

Bei den Debatten, z. B. in der hellenistischen Synagoge (der Libertiner und Kyrenäer und Alexandriner und Kilikier

¹⁾ Jülicher, Jesus und Paulus, religiöse Gesch. Volksbücher I, 14. Weinell, Ist das liberale Jesusbild unhaltbar geworden?

²⁾ Berlin 1909.

und Asianer) in Jerusalem muß über die Persönlichkeit und Lehre Jesu mancherlei zutage und dem Paulus zu Ohren gekommen sein, und seine Feindseligkeit gegen die Nazarener beruhte darauf, daß er diesem Jesus nicht zutrauen wollte, daß er der Messias sei. Ebenso ist dann das Ergebnis der Belehrung die neue Erkenntnis, daß dieser Jesus dennoch, so schwer glaublich es sein mag, der Messias war und ist, zwar ein Messias anderer Art, als Paulus es sich gedacht hat, nicht ein Messias des Sieges und der Herrlichkeit, sondern der Niedrigkeit, des Gehorsams, des Leidens; nicht durch Kampf und Macht, sondern durch Liebe und Dienen ist er hindurchgegangen zu der himmlischen Herrlichkeit. Paulus hat umlernen müssen; das Neue aber, was er hinzugelernt hat, sind eben die Grundzüge und Tatsachen des irdischen Lebens Jesu. Es ist also vollkommen falsch, wenn man sagt, er habe nur ein Verhältnis zum himmlischen Messias des Judentums gehabt, nur dieser sei ihm bei Damaskus erschienen; eine Erscheinung bloß des „Menschensohnes“, wie er im Genochbuch geschildert ist, konnte ihn niemals überzeugen, daß die Nazarener mit ihrer Behauptung recht hätten; sie hätte ihn nur in seinem früheren Glauben bestärken können, daß der Messias schon im Himmel vorhanden ist, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Die Erscheinung muß außer dem himmlischen Bilde ihm solche Züge gezeigt haben, in denen er den Jesus der Nazarener erkannt oder — wie ich sagen würde nach 2. Kor. 5, 16 — wieder erkannt hat. Und sein neuer Glaube ist mehr als das nackte Dogma: der Messias ist da. Er ist die moralische Gewißheit, daß jener Jesus wirklich die allein befähigte, aber auch vollkommen geeignete Persönlichkeit war, die Rolle des Messias zu übernehmen, und daß er sie wirklich ganz im Sinne Gottes durchgeführt hat. Das Subjekt all dieser Sätze muß ihm in voller Deutlichkeit und Anschaulichkeit vor Augen gestanden haben.

Eine besondere Rolle spielen hier die Worte Gal. 1, 17, wonach Paulus jeder Belehrung durch die Urapostel mit Be-

wußtsein aus dem Wege gegangen sei; er will sein Evangelium keinem Menschen verdanken, 1, 12. Die völlige Unabhängigkeit, deren er sich rühmt, ist auch insofern wirklich vorhanden, als er die grundlegende Erkenntnis, daß der von ihm bekämpfte Jesus wirklich der Messias sei, den Uraposteln ganz sicher nicht verdankt, sondern dem visionären Erlebnis, einer „Offenbarung“, wie er es nennt, seiner eigenen inneren Entwicklung, wie die moderne psychologische Auffassung es nennen würde. Und so ist er denn nicht nach Jerusalem hinaufgegangen, weil er alles Wesentliche, was ihm Petrus und die anderen hätten mitteilen können, schon gewußt hat.

Aber der Jesus Christus, von dem Paulus redet, soll ja nach Drews in Wahrheit nicht eine bestimmte Persönlichkeit sein, „das Leben und der Tod Christi ist für Paulus weder die sittliche Tat eines Menschen, noch ist es ihm überhaupt eine geschichtliche Tatsache, sondern etwas Übergeschichtliches, ein Vorgang in der übersinnlichen Welt. Auch der ‚Mensch‘ Jesus kommt für Paulus ausschließlich als Idee in Frage, und sein Tod ist, ebenso wie seine Auferstehung, nur die bloße ideale Bedingung, wodurch die Erlösung herbeigeführt wird.“ Ich muß gestehen, daß ich die Lehre von Drews in diesem Punkte trotz eifriger Bemühung nicht verstanden habe. Denn andrerseits sagt er, nach der Lehre des Paulus habe Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, seinen Sohn „erweckt“ und zur Erlösung der Menschheit auf die Erde herabgesendet. Christus hat seine ursprüngliche überirdische Wesenheit aufgegeben, seine geistige Natur mit der Gestalt des „Sündenfleisches“ vertauscht, ist „an Erscheinung wie ein Mensch“ in Knechtsgestalt zu den Menschen gekommen, ihnen die Erlösung zu bringen. Man sollte doch denken, daß damit die geschichtliche Tatsache der Menschheit und des Todes Jesu zugestanden wäre. Aber nein — „es handelt sich bei diesen Vorgängen für Paulus um eine ewige, nicht aber um eine wirkliche, zeitliche Geschichte“. „Es bedurfte durchaus keiner historischen Persönlichkeit, die den Gottmenschen sozusagen vorgelebt haben müßte, um jene paulinische Auffassung der

Jesuskirche hervorbringen. Denn die zufällige Persönlichkeit des den Gott repräsentierenden Menschen kam für Paulus ebensowenig, wie für die Heiden, in Betracht.“ Ich habe lange gefürchtet, es könne an mir liegen, daß ich diese tiefsinnigen Sätze nicht verstand. Aber ich bin doch allmählich zu der Erkenntnis gekommen, daß hier eine hoffnungslose Unklarheit des Denkens vorliegt, die man zunächst gar nicht für möglich hält; darum sucht man hier Tiefen des Gedankens, die nicht vorhanden sind.

Es liegt ein Mißverständnis vor; richtig ist ja, daß für Paulus der präexistente Christus als „der Mensch“ gedacht ist, der himmlische Ur- und Idealmensch, der nach platonischer Weise die Fülle der Einzelmenschen in sich darstellt (vgl. meinen „Christus“ S. 37 ff.)¹⁾; es ist ferner richtig, daß Paulus das Verhältnis der Christen zu Christus repräsentativ denkt, so daß, was an Christus geschehen, an allen geschieht; der Todesstreich, der sein Fleisch getroffen hat, hat die Saxe überhaupt getötet; seine Auferstehung bedeutet die Erlösung aller, die an ihm hängen. Aber in dies platonisierende Gedankengefüge schiebt sich ja nun bei Paulus die ganz andere, dazu eigentlich gar nicht passende Gedankenreihe ein, daß dies himmlische Wesen in einem bestimmten Moment der Geschichte als ein individueller Mensch aus dem Samen Davids vom Weibe geboren (Röm. 1, 3; Gal. 4, 4), und vermöge seiner Gerechtigkeit (Röm. 5, 18. 19) und seines Gehorsams gegen Gott (Phil. 2, 8) den Tod erlitten und dann zur Herrschaft des Sohnes Gottes eingesetzt ist (Phil. 2, 9 f.; Röm. 1, 4). Von diesen disparaten Elementen der paulinischen Christologie streicht Drews das eine; dies ist sein großer exegetisch-historischer Fehler. Die Methode, nach der er verfährt, ist die des Philo von Alexandrien, der z. B. die Geschichte des Sündenfalls, wie Moses sie erzählt, für eine Darstellung des ewigen Kampfes der sittlichen Vernunft mit der Lust hält. Dies ist „tief“ und „geistvoll“, es ist nur keine Exegese; denn Moses hat das sicher

¹⁾ Religionsgesch. Volksbücher I, 18. 19; 1909.

nicht so gemeint; er will eine einmal vorgekommene Geschichte erzählen. „Zufällige Geschichtswahrheiten“ in „ewige Vernunftwahrheiten“ umzusetzen, das mag ein Recht des Religionsphilosophen sein; eine Anwendung dieser Methode auf die Exegese aber ist ein primitiver Irrtum, den man bei einem modernen, wissenschaftlich geschulten Denker nicht erwarten sollte. Jedes weitere Wort der Kritik ist überflüssig; es ist jedenfalls nutzlos bei einem Manne wie Drewns, der in den Quellen nur das anerkennt, was zu seiner Philosophie paßt, das andere aber überhaupt nicht sieht und sehen will. Mag er für seine Person aus seiner Weltanschauung alle altchristlichen Züge ausmerzen und jede historische Belastung abwerfen — das ist sein gutes Recht —, aber wenn er als Historiker auftritt, hat er sich dem Tatbestande der Quellen zu beugen. Es ist übrigens höchst bezeichnend, daß er in dem Bestreben, die Religion von ihren historischen Eierschalen zu befreien, selber eine — freilich schlechte — historische Begründung sucht, indem er seine Philosophie in das Urchristentum zurückträgt.

Der unbefangene Betrachter kann nur sagen, daß für Paulus gerade wie für die Urgemeinde die geschichtliche Tatsache der Menschwerdung und des Kreuzestodes das Fundament war, auf dem seine Glaubensüberzeugung ruhte. Dadurch ist er aus einem Juden zum Christen geworden, daß er auf den Messias nicht mehr zu warten braucht, sondern ihn bereits erlebt hat, daß er von ihm nicht mehr eine abstrakte, sondern eine lebendige persönliche Vorstellung hat, daß er von ihm nicht bloß die allgemeine Erlösung erwartet, sondern in seiner Lebensführung seine ihm ganz persönlich zugewandte Gnade erfahren zu haben sich bewußt ist.

Aber freilich liegt nun hier ein Problem verborgen, das an unseren historischen Sinn die stärksten Anforderungen stellt. Wie ist es nur möglich, daß so bald nach dem Tode Jesu nicht nur seine Erhöhung zum göttlichen Weltherrscher geglaubt (Urgemeinde), sondern eine Verschmelzung vollzogen wurde zwischen einem völlig überirdischen, völlig übergeschichtlichen,

ja im letzten Grunde ganz unpersönlichen Begriffswesen (der ewige Gottessohn, der himmlische Mensch, der Geist, der Logos¹⁾ und einer individuellen geschichtlich-menschlichen Persönlichkeit? Wie konnten diese Dinge überhaupt zusammen gedacht werden. Es genügt hier nicht, auf die allgemein antike Neigung zur Vermengung von Göttlichem und Menschlichem hinzuweisen — hier kommt noch etwas anderes hinzu: unsere heutige Vorstellung der individuellen fest umrissenen Persönlichkeit mit ihren Grenzen, mit ihren unaustauschbaren und im Grunde unveränderlichen Besonderheiten — diese Vorstellung ist in jenem Zeitalter noch nicht so ausgeprägt, wie heute. Vor allem gehen im Denken jener Zeit Persönlichkeit und Begriff gar zu leicht ineinander über: wie bei Philo Adam die Vernunft und Eva die Sinnlichkeit, wie dem Stoiker Hermes der Logos ist und wie umgekehrt dem Römer die Fortuna eine Göttin, dem Ägypter das Wort Gottes ein Gott ist — so fließt auch in der Christologie des Paulus beides leicht ineinander: der Sohn Gottes und die Weltseele, der himmlische „Mensch“ und der Logos. Aber ganz gewiß ist dies nur der Fall beim präexistenten und beim erhöhten Christus; nicht beim Fleischgewordenen. Denn die individuelle Besonderheit, das Annehmen der Knechtsgestalt, bedeutet eben gerade auch das Eingehen in die geschichtliche Individualität.

Ralthoff sagt: „Er gründet nie und nirgends seine einschneidendsten polemischen Gedanken gegen die Gesetzesseiferer darauf, daß er den historischen Jesus auf seiner Seite habe“ — dies ist nur richtig insofern, als er keine Worte Jesu für diese Fragen zitiert; aber seine ganze antijudaistische Polemik ruht auf der Tatsache, daß Christus, „unter das Gesetz getan, uns vom Gesetz losgekauft hat, indem er selber ein Fluch wurde“ (Gal. 3, 13; 4, 3 ff.); dies ist die Tat des geschichtlichen Jesus, durch die er „das Ende des Gesetzes geworden ist“; weil dies mehr wiegt, als jedes Wort, das er gesprochen hätte,

¹⁾ Vgl. meinen „Christus“ S. 43 ff.

braucht er keine Worte zu zitieren. Überhaupt ist es ja richtig, daß er wenige Worte Jesu als Normen des Handelns zitiert; es hat das seine guten Gründe: er könnte das in ausgedehnterem Maße nur tun, wenn ihm Jesus in erster Linie Lehrer wäre, der im Stil der Rabbinen Recht und Lehre gesprochen habe. Gelegentlich führt er ihn ja auch in diesem Sinne an, bezeichnenderweise da, wo es sich um neue Rechtsbildungen in der Gemeinde handelt, bei der Ehescheidung, bei der Verpflegung der Evangelisten; im allgemeinen aber gehört er ihm in eine ganz andere Kategorie, seine Lehre könnte höchstens in Betracht kommen als Ausstrahlung seiner Lebensführung, und diese ist es, die Paulus sich und den Gemeinden vor Augen hält: „Werdet meine Nachfolger, wie ich Christi bin“ (1. Kor. 11, 1); wird man angesichts dieses Wortes die Behauptung aufrecht erhalten, Paulus habe von dem irdischen Jesus nichts gewußt, nichts wissen wollen, sich nicht um ihn gekümmert?

Ich muß hier abbrechen. Daß im übrigen die paulinische Frömmigkeit sich vorwiegend auf den erhöhten Christus bezieht, daß seine Christologie und Erlösungslehre stark mit hellenistisch-mystischen Vorstellungen arbeitet, das brauchte uns Drews nicht zu lehren¹⁾. Aber als Zeugen für den geschichtlichen Jesus kann keine Dialektik und keine einseitige Übertreibung seiner mystisch-gnostischen Spekulation ihn aus der Welt schaffen.

24. Wir kommen nun endlich zu der evangelischen Überlieferung. Es ist fast, als müßten wir uns entschuldigen, daß wir sie überhaupt als Zeugen verwerten. Denn die Skepsis, mit der wir zu tun haben, scheint geradezu von dem Dogma auszugehen, daß dies Zeugnis in eigener Sache selbstverständlich nichts zu gelten habe. Hiermit steht es nun wie mit dem meisten Großen und Edlen in der Welt, mit den Werken der Kunst und der großen Menschen; in letzter Linie

¹⁾ Vgl. meinen „Christus“ S. 32—64, „Paulus und Jesus“ S. 57 f., „Jesus im Glauben des Urchristentums“ S. 30—47.

Weiß, Jesus von Nazareth.

kann man niemanden zwingen, sie groß und schön und wahr zu finden, und wenn tausend Kronzeugen dafür einträten, so käme es doch immer wieder darauf an, daß sie für sich selber Zeugniß ablegten, und daß dies von empfänglichen Seelen verstanden und gewürdigt würde. So ist es auch bei den Evangelien. Eine religiöse Stellung zu ihnen läßt sich nur gewinnen durch immer erneute Vertiefung in sie — das ist ja ohne weiteres klar. Aber auch die rein verstandesmäßige Gewißheit, daß in ihnen oder hinter ihnen wirklich die Persönlichkeit steht, von der sie reden, kann man nur erwerben durch eine eindringende Beschäftigung mit ihnen. Ich kann hier nur auf einige Punkte hinweisen, die bei solcher Prüfung besonders zu berücksichtigen sind.

Die Überlieferung, mit der wir zu tun haben, ist ja nun — das ist die Schwierigkeit — alles andere als ein trockener Geschichtsbericht über gewöhnliche, alltägliche Ereignisse. Sie ist, auch in ihren allerältesten Bestandteilen, schon vom Wunderbaren durchzogen: von der Taufe Jesu bis zum leeren Grabe (Markus), um nicht zu sagen: von der Wundergeburt bis zur Sprengung der Siegel (Matthäus) ist das natürliche Geschehen verflochten mit einer Wunderreihe. Und wir stehen noch heute, wie in den Tagen des Supranaturalismus und Rationalismus, vor der Frage: wie verhalten sich diese beiden Bestandteile zueinander? Es ist die Frage der Fragen: ist das Übernatürliche nur eine lose aufsitzende Schicht, die leicht zu entfernen wäre, oder ist es Urgestein? Anders ausgedrückt: ist hier eine zwar nicht alltägliche, sondern heroische Geschichte allmählich von der Legende mit Wundergerank umkleidet, ins Göttliche gesteigert? Oder handelt es sich von vornherein um eine Göttergeschichte, der man nur, um sie überzeugend und glaubhaft zu machen, die unentbehrliche Stellung in Raum und Zeit und einen einigermaßen geschichtlichen Körper geliehen hat? Ohne Zaudern hat sich Ralshoff mit größter Energie für das letztere erklärt, ebenso Drews. Mit dem Supranaturalismus sind sie darin einig, daß die Geschichte Jesu von jeher, von der Wurzel an, als

eine göttliche konzipiert war. Sie nehmen wie jener die Front gegen den Rationalismus, in diesem Fall gegen die kritische Theologie. Das Erklärungsprinzip von D. F. Strauß, das Wunderbare stamme daher, daß man auf den nun einmal als Messias anerkannten geschichtlichen Jesus alle Wunder des Alten Testaments und der übrigen Sagen Geschichte übertragen habe, tritt bei ihnen zurück. Wie sollen wir diese Frage beantworten?

Wenn wirklich die evangelische Überlieferung nichts wäre als der in menschliche Sage umgesetzte Mythos eines Gottes, so müßte man erwarten, daß der Rahmen des Ganzen oder die zugrunde liegende Schicht der Überlieferung noch deutlich mythischen Charakter trage. Die Erzählung müßte ursprünglich begonnen haben mit dem Herabsteigen vom Himmel (wie z. B. im Evangelium des Marcion um 140), mit der „Menschwerdung“, sie müßte ursprünglich mit Hölle- und Himmelfahrt geschlossen haben. Die Substanz der Geschichten müßte das Mythische überall noch durchschimmern lassen, das Ringen mit dem Teufel müßte noch viel körperlicher, etwa so wie in der Apokalypse (Kap. 12. 19), geschildert sein; die Überwindung des Todes und die Gefangennahme der Hölle — das würden die Glanzstücke der Erzählung sein. Jesus würde reden von seinen vorirdischen Erlebnissen im Himmel, er würde statt vom Sämann und vom Senfkorn von den Mysterien der Engelwelt, statt von Buße und Herrschaft Gottes auf Erden zu sprechen, würde er wirklich als der, der die Schlüssel des Himmelreichs in Händen hat, von den Pforten des Himmels, den Schrecknissen und Gefahren des Aufstieges, von den Zaubermitteln der Überwindung dieser Dinge Zeugnis geben, d. h. er würde handeln und reden wie der Jesus der apokryphen¹⁾ und gnostischen Evangelien. Solche Stücke wie die Auferstehung im Petrus-evangelium, die Geburt im Protevangelium Jakobi, solche Reden, wie der

¹⁾ Vgl. Hennekes Ausgabe und Übersetzung der „Neutestamentlichen Apokryphen“.

Naassenerhymnus oder die der Pistis Sophia — die zeigen uns den Stil eines mythologischen Jesusbildes. Es ist nun eins der sichersten Ergebnisse der literarischen Evangelienkritik, daß die jeweils älteren Schichten noch am freiesten sind vom Mythischen, während die späteren das Mythische steigern; so bildet die Auferstehungsgeschichte Matthäus 27. 28 das Mittelglied zwischen der noch ganz bescheidenen bei Markus 16 und dem apokryphen Petrus-evangelium; so sind die johanneischen Jesusreden eine Etappe auf dem Wege zur Gnosis. Aber diese literarische Unterscheidung der Schichten ist nun das, was die radikalen Religionshistoriker aufs ängstliche meiden. Wer die Jesusgeschichte im ganzen als einen Mythos auffassen will, muß erst alle literarische Entwicklung leugnen und die ganze alte Überlieferung mit der apokryphen und mit dem Kultus und Dogma der späteren Zeit zu einem formlosen Brei zusammenstampfen — im Trüben ist gut fischen. Wenn man z. B. die sekundären Petrusgeschichten des Matthäus mit den alten Petrus-erinnerungen des Markus, den Stater im Fische-maul mit dem Bekenntnis von Caesarea auf eine Fläche nebeneinander legt, wenn man den Höllenfahrtsmythos des Nikodemusevangeliums auf die Linie der Erzählungen aus Kapernaum rückt, dann ist es freilich ein leichtes, zu sagen: Hier ist alles sagenhaft, weil einiges mythisch ist. Diese Methode, die vielen als die allein wissenschaftliche gilt — im Gegensatz zu der veralteten „literar-kritischen“ — ist eine ungeheure Vergewaltigung der Tatsachen, der bewußte Verzicht auf eine wirklich historische Erkenntnis.

Aber was hilft es, ältere und jüngere Schichten zu unterscheiden, da doch das Wunderbare, wenn auch gemildert, schon in die allerälteste Schicht hineinreicht, wie die Heilungen in Kapernaum, im Hause des Petrus? Es bleibt hier, wie es scheint, für den, der nicht auf dem Standpunkt des Supranaturalismus steht, keine Wahl: man muß diese Geschichten samt und sonders mit ihrer ganzen Umgebung als sagenhaft verwerfen, oder man muß zu dem verpönten

Mittel der Natürlichkeitserklärung greifen. Die Vertreter der ersten Methode haben den Ruhm und Schein der wahren Konsequenz und Wissenschaftlichkeit für sich, und sie können verachtungsvoll auf uns herabsehen, die wir uns mit diesen Dingen plagen. Ich gönne ihnen ihren Triumph. Aber ich möchte ihn nicht teilen. Denn ihre Freiheit erkaufen sie um eine ganz ungeheure wissenschaftliche Leichtherzigkeit. Es ist keine Kunst, in den Evangelien eine Fülle sagenhafter Elemente anzuerkennen, eine billige Weisheit, daß die Phantasie des Volkes sich nicht genug tun konnte, Jesus Wunder anzudichten, und die Entscheidung fällt nicht schwer, wo wir einer räumlich und zeitlich unbestimmten, durch keinerlei persönlichen Augenzeugenschaft verbürgten, sozusagen frei schwimmenden Überlieferung gegenüberstehen. Schwierig wird die Sache erst, wenn solche Dinge von ganz bestimmten Personen, in nächster Umgebung von durchaus glaubhaften und überzeugenden Ereignissen erzählt werden. Es ist eben eine zu einfache Lösung, um der Wunder willen auch diesen ihren Rahmen zu verwerfen. Es gilt eine Lösung zu finden, bei der eine gerechte Beurteilung auch jener nicht wunderbaren Züge möglich ist. Vielen erscheint dies unmöglich, und sie lassen die Dinge lieber skeptisch dahingestellt. Das ist verständlich. Aber wer die Aufgabe hat, diese Quellen wirklich zu interpretieren, kann sich damit nicht zufrieden geben. Ich habe mich ja nun bei allen Wohlmeinenden für immer unmöglich gemacht, indem ich „in der Art des alten Heidelberger Paulus“ die „Natürlichkeitserklärung“ an einigen Stellen wieder zu Ehren zu bringen suche¹⁾. Ich will mir die Kritik gerne gefallen lassen, und mit meinem Vorgänger auf meinem Heidelberger Lehrstuhl fühle ich mich in einer sehr anständigen Gesellschaft. Aber vielleicht ist es doch nützlich, über diese Methode ein Wort zu sagen.

Meine Voraussetzung ist, daß die Menschen, in deren

¹⁾ In meiner Erklärung der drei älteren Evangelien in den Schr. N. T., I.

Mitte diese Überlieferung entstanden ist, ihrer antiken Denkweise gemäß, im höchsten Grade wundergläubig, wunderhungrig und vor allem gar nicht imstande waren, eine Grenze zwischen Natürlichem und Wunderbarem zu ziehen. Eine „große Persönlichkeit“ war für sie ohne Wunderkraft überhaupt nicht zu denken; nach dem jüdischen Vergeltungsglauben lagen Sünde und Krankheit so enge nebeneinander, daß eine religiöse Heilsbotschaft immer die Ankündigung auch leiblicher Heilung der Kranken einschloß; „heilen“ heißt gelegentlich geradezu Sünden vergeben, wie anderseits „gesund machen“ und „retten“, „lebendig machen“, Heiland und Arzt fast ganz identisch sind. Auf dem Boden solcher Denkweise ist die Empfänglichkeit für psychische Einwirkungen, für das Überspringen seelischer Erregungen auf körperliche Zustände, die Zugänglichkeit für Willensbeeinflussung (mag man sie Suggestion nennen oder wie man will) eine ungleich größere, als in unserem Lebenskreise, obwohl es ja auch bei uns an solchen Dingen nicht fehlt, wenn wir nur die Dinge beim rechten Namen nennen wollen¹⁾. Von den wissenschaftlich und technisch gebildeten Ärzten erwartet das Volk nicht viel — sie sind gut dazu, ihnen ein Vermögen in den Rücken zu werfen, aber helfen können sie nicht (Mark. 5, 25 f.); der Chirurg gilt als „Metzger“, carnifex (Plinius) —; wer heilen will, muß Macht über die Dämonen haben, denn sie sind schuld an allem. Darum ist ein weiser Lehrer oder gar ein

¹⁾ Vgl. auch Harnacks Abhandlung „Medizinisches aus der alten Kirchengeschichte“. Texte und Untersuchungen Bd. VIII, jetzt aufgenommen in sein reiches Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“. Zur Stilgeschichte der Heilungswunder vgl. seinen Aufsatz „Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche“, Sitzungsberichte der Berl. Akad. der Wiss. 1910, VII, S. 106 ff. Ferner ist für Theologen sehr lesenswert die Schrift von Weinreich, Antike Heilungswunder, Gießen 1909 (aus den Untersuchungen und Vorarbeiten von Dieterich und Wünsch, Bd. 8).

vom Geiste Gottes inspirierter Prophet ohne weiteres vertrauenswürdig als der mit Salben und Messer hantierende Gewerbsarzt. Es ist daher nicht wunderbar, daß in einer Zeit größter religiöser Spannung und Erregung, im Kreise sehnsüchtiger, hoffender, vertrauender Menschen, unter den hinreißenden Wirkungen eines starken, seiner selbst gewissen Enthusiasmus „Heilungen“ stattfinden — das wird jeder Arzt begreiflich finden. Um so mehr, wenn die „Heilungen“ zwar plötzlich und überraschend eintreten, aber in ihrem weiteren Verlaufe nicht zu kontrollieren sind. Wir hören von keinem einzigen Kranken etwas aus seiner weiteren Lebensgeschichte. Die einzige Maria Magdalena, die dauernd unter dem Einflusse Jesu geblieben ist, scheint Rücksälle ihrer Krankheit erlebt zu haben, denn es heißt, daß Jesus sieben Dämonen von ihr ausgetrieben habe, und dies kann ebensogut auf mehrfachen, wie auf einmaligen Exorzismus gehen. Daß nun Jesus überhaupt sich mit Heilungen beschäftigt hat, wird wohl mancher zugeben. In welcher Art es geschehen ist, davon haben wir eigentlich keine rechte Anschauung. Wenn man, wie Mark. 1, 32—34 erzählt wird, alle Kranken zu ihm brachte und wenn er viele von ihnen heilte, so ist das eine noch sehr viel bescheidenere Angabe, als wenn es bei Matthäus 4, 23 ff. heißt: sie brachten viele Kranke, und er heilte sie alle. Aber auch in jener bescheideneren Darstellung dürfen wir uns sowohl die Zahl als auch die Erfolge nicht übertrieben vorstellen. Wir müssen uns das aus der Holzschnittmanier der Evangelisten etwas in die nüchterne Wirklichkeit zurückübersetzen. Vor allem ist hierbei zu beachten: es ist eine Eigentümlichkeit der Erzähler, das, was vielleicht einmal geschehen ist, an jenem denkwürdigen Sabbath, da die Bevölkerung von Kapernaum durch Jesu Auftreten in der Synagoge so tief erregt war, das nun zu einem ständigen und immer wiederholten Zuge in seinem Wirken zu machen, wie dies Matthäus 4, 23—25 tut. Und was heißt das, daß sie alle Kranken der Stadt zu ihm brachten? Wie viele waren es? Waren es alle? Und welcherlei Krankheiten?

Wir wissen es nicht, und können uns auch die Art des Wirkens Jesu nur in der Phantasie vorstellen. Aber wenn man sich in die Lage dieser gewiß entsetzlich vernachlässigten, in Aberglauben und Schmutz verkommenen, angeblich von Gott gezeichneten und gestraften Elenden hineinversetzt, so kann schon ein gütiges Wort, eine Handreichung, ein ermutigender Rat, vielleicht auch ein einfaches volksmedizinisches Mittel, oft auch ein religiöser Trost, die Ankündigung der Sündenvergebung, baldiger Heilung im Reiche Gottes, vor allem der die erregten Gemüter der „Besessenen“ im Banne haltende Ernst der Persönlichkeit Vielen Binderung, Beruhigung, Hoffnung gegeben haben, Dinge, die von ihnen als „Heilung“ empfunden wurden. Wir können hier einzelnes nicht sagen, sind auch durchaus nicht dazu verpflichtet, eine solche summarische Schilderung der alten Überlieferung in ihre Elemente aufzulösen. Aber es ist eine durchaus grundlose Skepsis, um der Unvorstellbarkeit solcher Szenen willen sie und die Heiltätigkeit Jesu überhaupt ins Gebiet der Fabel zu verweisen. Daß Jesus als Krankenheiler galt und aufgesucht wurde, das werden wir ohne weiteres hinzunehmen haben als die populäre Rehrseite des großen Eindrucks, den er auf die Menschen machte. Viel schwieriger ist es, dies alles aus seiner Seele heraus zu verstehen. Wie konnte er sich auf derartige Dinge einlassen? Es genügt nicht, sich auf sein Erbarmen mit den Menschen zu berufen. Je tiefer und ernster dies war, um so weniger durfte er ihnen mit halbem Herzen eine trügerische Scheinhoffnung erregen. Die einzige Erklärung ist, daß auch er des Glaubens voll war, mit göttlicher Kraft im Bunde zu sein; sein Vertrauen auf Gottes Wunderhilfe, sein „Enthusiasmus“ in dieser Richtung muß stark und echt gewesen, und er muß auf wirklichen Erfahrungen beruhen.

Dazu kommt, daß die älteste Schicht der Überlieferung ihn durchaus nicht als gewerbsmäßigen Wundertäter darstellt; das Momentane, Spontane tritt in ihr deutlich hervor. Wieder ist die Vergleichung mit den jüngeren Schichten lehrreich: hier

wird erzählt aus dem Bewußtsein heraus, daß jedes Wunder Jesu möglich und daß er zu jedem Wunder ohne weiteres bereit ist. Es ist doch ein sehr bemerkenswerter Zug, daß Jesus bei Markus am Morgen nach jenem Sabbat die nach ihm verlangende Masse flieht; daß er es nicht nur um der anderen Städte willen tat — die ja noch einen Tag hätten warten können —, sondern weil es ihm unheimlich war, in solch gewerbmäßiges Tun hineingezogen zu werden, ist, wie mir scheint, die gegebene Interpretation, auch wenn sie mehr „psychologisch“ ist, als aus dem Wortlaute geschöpft.

Solche „psychologische“ Interpretation üben wir auch, trotz des heftigen Tadelß von Brede, an anderen Erzählungen, wie an der vom Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum (1, 23 bis 27). Wenn freilich erwiesen wäre, was eben eine ganz unwissenschaftliche Voraussetzung ist, daß dies ein Gedicht des Markus ist, so dürften wir allerdings keine Linie über das hinausgehen, was die Worte des Markus sagen. Aber wenn man zunächst einmal, wie es mir wissenschaftliche Pflicht zu sein scheint, die Erzählung als den Rückstand eines nicht ganz leicht zu deutenden wirklichen Vorgangs auffassen, so ist es nicht nur erlaubt, sondern notwendig, in dem Berichte, der naturgemäß nur die äußeren Vorgänge erfasst, gewisse unentbehrliche geistige Mittelglieder zu ergänzen. Ich mache nun weiter keine Voraussetzung, als daß die Predigt Jesu enthusiastisch-messianischen Charakters gewesen sei, durch welche der Kranke, der sich mit dem in ihm hausenden Dämon identifiziert, sich ganz persönlich bedroht und doch auch wiederum zugleich angezogen gefühlt hat, daß dadurch ein Paroxysmus ausgelöst und danach Beruhigung eingetreten ist. Ich frage: wo haben wir hier die Grenze einer historischen Interpretation überschritten? Und was ist an diesem Vorgang unwahrscheinlich? Daß Jesus, der sich als den Boten der Erlösung weiß, in der Kraft des göttlichen Geistes, die er in sich fühlt, dem Dämon Schweigen gebietet? Wer solche religiöse Denk- und Empfindungsweise für undenkbar hält, der soll seine Hand von religionsgeschichtlichen Dingen lassen; er ist für dies Gebiet unbegabt.

Es bleibt also das Fieber der Schwiegermutter Petri. Ich habe keine Erfahrung in solchen Dingen; aber daß es unmöglich sein soll, was hier erzählt wird, das vermag ich nicht einzusehen.

In diese Reihe gehören auch solche Erzählungen wie die vom Gichtbrüchigen und das „fürchte dich nicht, glaube nur“ der Jairusgeschichte, ferner die wiederholten heftigen Zusammenstöße Jesu mit den Besessenen. Niemals werden wir die physiologischen Vorgänge, um die es sich hier handelt, enträtseln können, aber klar und geschichtlich völlig überzeugend ist die anziehende, die Menschen über sich selbst hinaushebende Gewalt, die von Jesus ausgeht, und sein ruhiges, festes Vertrauen auf die göttliche Hilfe, die er den Menschen zusagt. So bieten auch die Geschichten vom Hauptmann von Kapernaum und von dem kananäischen Weibe nicht eigentlich Taten Jesu, keine „Wirkungen in die Ferne“, sondern kühne Glaubensworte, die immer nur das Eine lehren, daß er von „dem Glauben, der Berge versetzen kann“, selber Erfahrungen gemacht hat. Daß ein solches Wort wie dieses in der Überlieferung sich findet und daß noch Paulus solchen Glauben zu den wirklich erfahrbaren Dingen rechnet, wäre nicht möglich, wenn nicht staunenswürdige Erlebnisse zugrunde lägen, die man sich nur aus dem Eingreifen Gottes und der Macht des Geistes erklären konnte. Und die messianische Begeisterung, die sich an die Spuren Jesu heftete, sein eigenes Sendungsbewußtsein wäre unerklärlich, wenn er nur „im Wort“ und nicht „im Werk“ ein Gewaltiger gewesen wäre. Wie nun nach solchen gewiß nicht häufigen, aber doch unbestreitbaren Erlebnissen die Phantasie der Gemeinden die Wunder Jesu ins Massenhafte und ins Übermenschliche gesteigert hat, das brauche ich hier nicht zu schildern und muß auch noch genauer im einzelnen untersucht werden¹⁾. Ich verweise auf das interessante und lehrreiche Werk von Weinreich „Antike Wunderheilungen“ (Gießen 1909, aus den religionsgeschicht-

¹⁾ Vgl. meine Einleitung in die drei älteren Evangelien in den Schr. N. T.² I, 93 ff.

lichen Versuchen und Vorarbeiten VIII. Bd. Heft 1), das aus der Schule A. Dieterichs hervorgegangen ist. Was lehrt der reiche Stoff, der hier mitgeteilt ist? Er veranschaulicht aufs neue die auch in griechischen, ja in hochgebildeten Kreisen verbreitete Wundergläubigkeit, er lehrt uns bestimmte Typen oder Formen der Wunderheilungen kennen, wie die Heilung durch Handauflegung oder auch nur Handerhebung geschieht, und er liefert Bausteine zu einer noch ungeschriebenen Stilgeschichte der Wundererzählung. Dagegen versagt das Material völlig für den, der etwa Herübernahme oder Entlehnung einzelner Stoffe oder Motive in den Evangelien nachweisen wollte; es zeigt nur, daß der Volksglaube spontan auf den verschiedensten Gebieten in ähnlichen Formen dieselbe Sache beschreibt. Wenn Asklepios am Kopfende eines Krankenbettes stehend dargestellt wird, wie er die Rechte auf Stirn und Haar des Kranken legt, so ist es bezeichnend, daß diese Stellung des heilenden Jesus erst bei dem griechischen Lukas (5, 39) sich findet; wenn im „Philopseudes“ des Lucian (Kap. 11) eine Heilungsgeschichte mit den Worten schließt: „er nahm das Bett, auf dem man ihn getragen hatte, und ging fort“ — so scheint dieser Schluß (nur Mark. 2, 11 f. und Joh. 5, 9) eine stehende Wendung in solchen Erzählungen gewesen zu sein; von Abhängigkeit der Evangelien kann keine Rede sein; eher wäre schon möglich eine Nachahmung dieses Evangelienmotivs bei Lucian. Wie sich die Wunder des Apollonius von Tyana zu denen der Evangelien verhalten, wird schwerlich sicher auszumachen sein; sie illustrieren natürlich den volkstümlichen Stil, den auch die Evangelisten befolgen; aber eine Entlehnung oder Übertragung läßt sich nicht nachweisen. Wenn man übrigens die Lebensbeschreibungen des Pythagoras, des Apollonius, wenn man den „Lügenfreund“ des Lucian kennt, so muß man sagen: verglichen mit der abgeschmackten Fülle von Wundern, die einem hier oder z. B. bei den römischen Historikern Divius und Dio Cassius¹⁾ entgentreten, sind die

¹⁾ H. Lambert, Die Wunder bei den römischen Historikern. Gymnasialprogramm Realgymnasium Augsburg 1904.

Wunder der Evangelisten quantitativ und qualitativ bescheiden zu nennen, so zahlreich sie uns vorkommen mögen.

Zum Schluß dieser Betrachtung werfe ich die Frage auf: wie kommt es, daß man von Jesus soviel Wunder erzählt hat, nicht aber vom Täufer? Wenn man sieht, wie der Wunderdurst des Volkes die Apostel und die Heiligen mit allem alten und neuen Wunder- und Zauberwerk behängt hat, das man nur ersinnen konnte, warum hat er nicht beide Dioskuren so ausgestattet, warum bleibt Johannes im Schatten? Mindestens müssen wir sagen: Jesus hat die Phantasie der Menschen stärker beschäftigt als jener; wir sagen: er hat auf sie solchen Eindruck gemacht, daß sie ihm zugetraut haben, alle Kräfte des Himmels und der Erde stünden ihm zu Gebote. Das Unwahrscheinlichste von der Welt aber ist, daß all diese Gebilde einer blühenden Einbildungskraft sich um ein leeres Nichts gerankt hätten. Dies mag man für möglich halten bei einer sagenhaften Gestalt grauer Vorzeit, die durch jahrhundertelange Verehrung dem Volke allmählich zu einer wirklich lebendigen geworden ist; es ist undenkbar, daß ein Kreis von Menschen solche Wunderdinge einem Manne angedichtet hätte, der angeblich in ihrer Mitte gelebt hätte, in Wahrheit aber selber nur ein Erzeugnis der Phantasie oder — wie bei Dreows' Hypothese — der frechen Lüge war. Die Menschen beugen sich nur allzugerne wahrhafter Größe und lassen sich gerne von ihr zur Dichtung begeistern; daß aber ein Haufen armseliger aufgeregter Proletarier fähig gewesen wäre, eine Gestalt von diesem Stil zu ersinnen, das wäre wirklich ein sehr irrationelles Wunder.

Eine andere Reihe von Erzählungen, wie die Stillung des Sturmes, die Heilung des Aussätzigen, die Verklärung und andere behandle ich anders. Hier muß ich als Exeget sagen: die Geschichten sind in sich nicht einheitlich erzählt. Wer ihre Struktur genau betrachtet, muß zu dem Ergebnis kommen, daß hier das Wunderbare nur eine lose aufgesetzte Zuspitzung ist und daß eine ältere Form der Erzählung durchblickt, die auf eine andere Pointe auslief. Z. B. ist die Ge-

geschichte vom Sturm ganz deutlich auf den Gegensatz des Kleinglaubens der Jünger und des ruhigen festen Gottvertrauens Jesu angelegt. Natürlich muß einst auch erzählt gewesen sein, daß der Glaube Jesu recht behielt, und daß das Boot gerettet wurde. Diese Linie nun wird durchkreuzt durch eine andere: die Jünger flehen Jesus um Rettung an, sind also gar nicht kleingläubig, sondern gläubig, und Jesus vertraut nicht auf Gott, sondern befiehlt dem Sturm. Wenn es heute als höchste Wissenschaft gilt, durch solche Auslegung unauflösliche mythische Bestandteile in den menschlichen Geschichten festzustellen, so nehme ich mit Bewußtsein das Recht in Anspruch, in meiner Weise zu verfahren, indem ich durch exegetische Analyse die menschliche Grundform der Erzählung rekonstruiere. Wenn in der Geschichte vom Aussätzigen ein unverhältnismäßiges Gewicht fällt auf den Befehl, sich dem Priester zu zeigen, wenn in geradezu rätselhafter Weise der Unwille Jesu betont wird, so glaube ich Recht und Pflicht zu haben zu dem Urteil: Die ältere Form der Geschichte hat von Heilung nichts erzählt, sondern von einer Reinsprechung, die der Kranke von dem beliebten Volksmann Jesus zu erschleichen hoffte statt vom Priester; und die Geschichte ist einst erzählt worden, um zu zeigen, daß Jesus nicht in die Kompetenz der Priester eingreifen wollte. Mag man über diese Methode lachen, ich finde nicht, daß die Kritiker ihrer Pflicht genügt hätten, die Geschichte, wie sie vorliegt, zunächst einmal aus sich selbst zu verstehen.

25. Aber all diese Versuche gehen von der Voraussetzung aus, daß die evangelische Überlieferung überhaupt eine geschichtliche Wurzel hat, daß sie auf dem Boden der Geschichte Jesu gewachsen ist, auf Augenzeugen des Lebens Jesu zurückgeht und chronologisch ihm so nahe steht, daß man überhaupt mit geschichtlichen Erinnerungen rechnen kann.

Dies ist ja nun nach Ralthoff und Drews keineswegs der Fall, und darum gilt es das Recht unserer chronologisch-literarischen Überzeugung immer wieder neu zu begründen.

Es wäre ja nun ein wirklicher Verdienst von Ralthoff,

wenn er nachgewiesen hätte, daß die Evangelien nicht in Palästina entstanden sein können, sondern in Rom unter den von ihm geschilderten wirtschaftlichen, politischen, geistigen Verhältnissen. Eine seiner interessanten Thesen lautet, daß der Stoizismus auf die Entstehung des Christentums einen bedeutenden Einfluß gehabt habe. Es ist ja nun nicht zu leugnen, daß schon von Paulus¹⁾ an die christliche Ethik einen starken stoischen Einschlag gehabt hat — zum Segen der Menschheit, die diese ethischen Kräfte und Methoden gar nicht entbehren konnte — ich erinnere an die so ungemein praktischen und ernsten Bücher von Hilty („Glück“), der mit vollem Bewußtsein die stoischen Elemente am Christentum neu betont hat. Aber es ist nun eine der interessantesten, bisher noch gar nicht angerührten Fragen, ob das Ideal des stoischen Weisen auf die Ausbildung der Christusgestalt in den Evangelien einen Einfluß geübt hat, ob etwa wirklich jene Worte des Seneca, mit denen Drews sein Buch einleitet²⁾, als eine

¹⁾ Vgl. meine Schrift: Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus.

²⁾ S. 1; Seneca ep. 41: „Wenn du einen Menschen siehst, unerschrocken in Gefahren, unberührt von Leidenschaften, unter widrigem Geschick glücklich, mitten im Sturme ruhig: wird dich nicht Verehrung ankommen? Wirst du nicht sagen: das ist etwas Größeres und Höheres, als daß man es für gleichartig halten könnte dem armen Leib, in dem es wohnt? Eine göttliche Kraft ist hier herabgekommen, eine himmlische Kraft ist es, von der die treffliche, besonnene, über alles Niedrige sich erhebende, all unser Fürchten und Wünschen verlachende Seele bewegt wird. So Großes kann nicht ohne Hilfe der Gottheit bestehen; also ist es seinem größeren Teile nach dort heimisch, von wo es herabgekommen ist. Wie die Sonnenstrahlen die Erde zwar berühren, aber da zu Hause sind, von wo sie ausgehen, so ist's mit dem großen und heiligen Geist, der hierher herabgesandt ist, damit wir das Göttliche näher kennen lernen: er verkehrt zwar mit uns, aber er haftet an seinem Ursprung. Von dort hängt er ab, dorthin schaut und strebt er; bei den Menschen weilt er nur, wie ein besserer Gast. Welches ist nun dieser? Es ist der Geist, der sich

Art Zeitmotiv für die Evangelienliteratur nachzuweisen sind. Möge sich bald jemand dieser Aufgabe annehmen! Hier kann ich nur kurz sagen: obwohl ich dem römischen Markus zu-
trauen würde, daß er diese Farben hätte verwenden können, beobachte ich gerade bei seinem Christusbild das Gegenteil, einen gewissen Reichtum affektvoller Bewegung, eine keineswegs leidenschaftslose, ruhige Gestalt. Es ist aber eine lohnende Aufgabe, die Schilderung der Gemütsbewegungen Jesu in den Evangelien einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Soweit ich sehe, ist erst das johanneische Bild dessen, der „die Welt überwunden“ hat, in einem gewissen Grade stoisch gefärbt.

Wenn das Markusevangelium die Dichtung eines hellenistisch-römischen Dichters wäre, so müßte sich eine Stilverwandtschaft zeigen mit den biographischen Werken der Griechen und Römer. Es ist eine der dringendsten Aufgaben, eine auf großer Literaturkenntnis ruhende Vergleichung der Evangelien mit der antiken biographischen Literatur durchzuführen: Die alexandrinischen Philosophenviten, die *Vioi* des Plutarch, vor allem die Lebensbeschreibungen des Pythagoras und des Apollonius von Tyana, aber auch die Gestalten des Sokrates und des Diogenes in der Popularüberlieferung sind heranzuziehen. Das Ergebnis eines solchen Vergleiches müssen wir abwarten. Zwei Dinge nenne ich, durch die Markus sich von dieser ganzen Literatur unterscheidet. Für diese Griechen ist eine Personalbeschreibung des Helden ein unumgängliches Requisit der Darstellung; auf diesem Gebiet bewegen sie sich

auf kein Gut verläßt, als auf sein eigenes. Das Eigene des Menschen ist die Seele und die vollkommene Vernunft (*Logos*) in ihr; denn ein Vernunftwesen ist der Mensch; darum vollendet sich sein Gut, wenn er seine vernünftige Bestimmung erfüllt hat“ usw. Diese und andere Stellen (ep. 11. 67. 115), die auch von Pfeleiderer mehrfach herangezogen werden, sind geschichtlich von größter Bedeutung. Sie verdienen wohl eine erneute Untersuchung und Vergleichung mit den christlichen Zeugnissen, die ähnlich klingen.

um so freier, je weniger sie darüber etwas Sicheres wissen. Nicht der bescheidenste Ansatz dazu bei Markus. Ebenso fehlt ihm jeder Versuch einer Charakterschilderung — für die philosophisch-psychologische Behandlung etwas Unentbehrliches. Sodann kann in einer griechischen Vita gar nicht fehlen ein Bericht über die Jugendgeschichte, vorandeutende Anekdoten, in denen sich der zukünftige Charakter des Mannes spiegelt, Bildungsgang, Lehrer und dergleichen. Nichts davon bei Jesus in den Evangelien. Es ist bezeichnend, daß der Grieche Lukas zuerst einen schüchternen Versuch macht in dieser Richtung mit der Erzählung vom greisen Simeon und vom zwölfjährigen Jesus. Die Markusüberlieferung ist in einer Periode entstanden, als man noch keine Zeit gehabt hatte, der Jugendgeschichte Jesu nachzugehen; nur die Grundzüge des öffentlichen Wirkens sind bekannt; darüber hinaus fehlt noch jede Kunde. Der Gedanke einer psychologischen Analyse liegt so fern wie möglich; Taten und Worte mögen bezeugen, daß Jesus Vollmacht hatte, daß er der Sohn Gottes war.

Auch das Verhältnis der Worte Jesu zur stoisch-kyrnischen Popularphilosophie ist noch nicht genügend untersucht. Es wäre natürlich durchaus nicht unmöglich, daß aus den hellenistischen Nachbargebieten auch nach Galiläa und Judäa hinein eine Welle der stoisch-kyrnischen Propaganda hinübergeschlagen hätte. Hier liegen Unterlassungen der Forschung vor, auf die ich mit Nachdruck hinweisen möchte.

Eine andere These Kalthoffs lautet, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse, wie sie sich in den Evangelien spiegeln, nicht die der galiläischen Bauernwirtschaft seien, sondern die des römischen Stadtproletariats und des italischen agrarischen Kapitalismus mit seinen Sklavenherden. Ich verfüge nun leider nicht über eigene Studien auf dem Gebiete der palästinenischen Wirtschaftsverhältnisse jener Zeit; ich wage daher zunächst nicht zu urteilen, ob die Gleichnisse vom Weinbergbesitzer, vom guten und ungerechten Haushalter und andere in Galiläa und Judäa unmöglich sind. Einstweilen setze ich den aus zweiter Hand geschöpften ökonomischen Belehrungen

Ralthoffs ein tiefes Mißtrauen entgegen, wenn ich beobachte, daß er folgende offenbare Fehler begeht:

Das Gleichnis vom Schalksknecht (Matth. 18, 25—34) und vom Schuldner (Matth. 5, 26) soll sich nur auf dem Boden des römischen Schuldrechts erklären, während das jüdische Schuldrecht nach Josephus (Ant. IV, 8, 26) ein viel milderes gewesen sei. Aber das Bild des Josephus ist nicht nach den realen Verhältnissen seiner Zeit, sondern nach den Idealforderungen des Deuteronomiums entworfen und beweist für das wirklich herrschende Recht und die Praxis nichts. Ferner behauptet Ralthoff, Böllner könne es in Galiläa überhaupt nicht und in Judäa nur in ganz geringer Zahl gegeben haben, da die Kopfsteuer nur in Judäa gegolten habe, und bei der von Josephus berichteten summarischen und schonenden Einschätzungsweise habe es einer solchen Menge von Beamten nicht bedurft. Leider ist ihm hier eine fatale Verwechslung passiert: er wirft Kopfsteuer und Warencoll durcheinander. So sehe ich in Ruhe weiteren wirtschaftsgeschichtlichen Forschungen entgegen; sie werden wohl in anderen Punkten dasselbe Ergebnis liefern, daß die Evangelien weit eher die wirtschaftlichen Verhältnisse Palästinas als Italiens voraussetzen; in einem Punkte hat dies schon Tröltzsch mit Recht gezeigt: die Sklaven der Gleichnisse sind nicht die kasernierten Sklavenherden Roms, sondern Hausflaven.

26. Charakteristisch ist die chronologische Bodenlosigkeit dieser Hypothesen. Die geistreiche Behauptung Ralthoffs, unter der Maske des Pilatus sei in apokalyptischer Manier der bithynische Statthalter Plinius zur Zeit Trajans gezeichnet, ist ihm nicht einmal von Drews geglaubt worden. Aber diese Hypothese kann sich noch immer weit eher sehen lassen, als das völlige Nichts von Chronologie, das bei Drews herrscht. Er arbeitet in bezug auf die Entstehung der Evangelien nur mit der reichlich unbestimmten Ziffer „nach 70“ — und wer will ihm verbieten, von der damit gegebenen Latitüde den weitesten Gebrauch zu machen? Dies ist die Quittung für eine starke Vernachlässigung der chronologischen

Fragen in unserer Kritik. In Wredes „Messiasgeheimnis“ wird die Entstehungszeit des Markusevangeliums mit keinem Worte gestreift, und bei der bekannten Auffassung Wredes wäre es ebenso möglich, daß wir uns im Markus nach dem Jahre 100 befänden, als nach 70. Dieser Ansatz „nach 70“ ist genau so willkürlich, wie Wellhausens Zurückschiebung in die fünfziger Jahre. Wenn freilich Maurenbrecher recht hätte, daß die Apostelgeschichte im Jahre 64 und vorher das Lukasevangelium verfaßt sei, dann müßten wir ja mit Markus in die fünfziger Jahre zurückgehen. Aber von einem so frühen Ansatz der Apostelgeschichte kann keine Rede sein. Nun gibt es aber gerade für Markus die Möglichkeit einer ganz festen chronologischen Ansetzung; der Beweis ist längst gegeben, wird aber natürlich nach guter theologischer Sitte von den Mitforschern ignoriert¹⁾. Einerseits ist die Entstehung dieser Schrift vor dem Tode des Paulus und Petrus undenkbar, andererseits kann sie nicht nach 70 verfaßt sein. Denn das 13. Kapitel, die Wiederkunftsrede, sagt mit größter Klarheit, daß der Untergang des Tempels mit Weltuntergang und Parusie zusammenfallen werde. Dieser Gedanke war nach dem Jahre 70 nicht mehr möglich. Außerdem soll vorher die Heidenmission beendet sein (Mark. 13, 10); damit ist sowohl die Zerstörung des Tempels wie die Wiederkunft Christi in eine beträchtliche Ferne gerückt. Der Verfasser muß also geschrieben haben, noch ehe Jerusalem durch das römische Heer ernstlich bedroht war. Damit sind die Jahre 64—67 oder 68 als allein mögliche Abfassungszeit für Markus festgelegt.

27. Dies ist auch derjenige Abschnitt des Urchristentums, in den die Schrift innerlich am besten hineinpaßt. Daß überhaupt ein schriftliches „Evangelium“ entsteht, setzt voraus, daß die Hauptträger der mündlichen Überlieferung im Begriff sind auszusterben; daß dies 25—30 Jahre nach dem Tode Jesu

¹⁾ Vgl. mein „Ältestes Evangelium“ S. 76 ff. Schr. N. T. I², 192 f. Harnack, Chronologie S. 654. Wellhausen, Evangelium Marci, S. 111.

geschieht, liegt in der Natur der Dinge, auch wenn wir vom Märtyrertode des Paulus und Petrus in der neronischen Verfolgung einmal absehen wollen¹⁾. Daß der Verfasser des 2. Evangeliums mitten in der Heidenmission steht, besagt nicht nur der Buchtitel (Evangelium), sondern auch die Stelle 13, 10, wo die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker als die wichtigste Angelegenheit betrachtet wird. Aber Markus steht dem eigentlich apostolischen Zeitalter noch so nahe, daß er keine Aussendung der Zwölf an die Heiden, sondern nur an Israel (6, 7 ff.) erzählt, im Einklang mit den wirklichen Verhältnissen des apostolischen Zeitalters. Wie fern von dieser Zeit sind wir schon Matth. 28, 19; Luk. 24, 47; Apg. 1, 8, wo die Zwölf als die Boten an alle Völker von Jesus ausgesandt werden, während Paulus und seine Kämpfe für die Heiden vergessen zu sein scheinen. Nur ganz schüchtern wagt Markus, das Recht der Heidenmission aus dem Leben Jesu zu begründen, indem er Jesus selber über die Grenzen des heiligen Landes zu den Heiden führt (7, 24 ff.). Ein Wort Jesu für die Heidenmission hat er noch nicht produzieren können. Desgleichen fehlt es noch an jedem Wort Jesu, das die Verfassung der Gemeinde regelt, während Matthäus es an Worten über Gemeindeordnung und Kirchenzucht nicht fehlen läßt. Markus gehört noch in die bei Paulus bezeugte vorverfassungsmäßige Periode. Eine genaue Analyse des Evangeliums ergibt ferner ein eigentümliches Mischungsverhältnis zwischen paulinischer und vorpaulinisch-urchristlicher Anschauung. Erstere zeigt sich im Aufriß, in der Anordnung des Stoffes, in der Deutung und Zuspitzung von Einzelheiten, jene zeigt sich im Stoff, in der Anlage der einzelnen Erzählungen, manchmal verdeckt und verbogen durch die

¹⁾ Daß der Märtyrertod mindestens des Jakobus 10, 39 vor-
ausgesetzt wird, ist anerkannt. Nach meiner Auffassung sind die
zum Teil gravierenden Dinge, die von Petrus berichtet werden,
nur dann ganz erträglich, wenn das alles durch den Märtyrertod
des Petrus inzwischen gesühnt war.

Deutung des Evangelisten, aber doch noch erkennbar. Nach der Auffassung des Verfassers wie des Paulus ist der Tod Jesu der eigentliche Zweck und Inhalt seines Lebens, er steht von vornherein fest und alles zielt auf ihn ab, das ganze Evangelium ist nur eine nach rückwärts verlängerte Passionsgeschichte. Aber im einzelnen steht das Wirken Jesu durchaus nicht unter diesem Zeichen. Er predigt, lehrt, disputiert, heilt Kranke, wirbt um das Volk und um die einzelnen, verkehrt mit den Zöllnern und freut sich an den Kindern, widmet sich seinen Jüngern, wandert von Ort zu Ort, als ob dies der Zweck seines Lebens wäre und als ob er noch lange zu wirken hätte; ja er flieht vor Herodes, als ob er dem Tode entgehen könnte; und ob schon er alles ganz genau vorhergesagt hat, ringt er noch in Gethsemane mit dem Gedanken der Rettung. Diese bunte Fülle eines reichen Erdenlebens ist mehr als eine Entfaltung der paulinischen Sätze: er hat sich selbst erniedrigt und ward gehorsam bis zum Tode am Kreuz. So gewiß der Evangelist auf den Schultern des Paulus steht — aus dem paulinischen Evangelium hätte er seine Darstellung nicht entwickeln können. Die Christologie des Evangelisten selbst¹⁾ ist sehr fortgeschritten in der Richtung der johanneischen; es kann kein Zweifel sein: ihm ist Jesus der Sohn Gottes im Sinne eines göttlichen Wesens mit göttlicher Macht und göttlichem Wissen von Anfang an. Nichts ist ihm verborgen, sein eigenes Schicksal, die Verleugnung, der Verrat, das Schicksal Jerusalems — er sagt alles genau vorher. Nichts ist ihm unmöglich: die wunderbarsten Heilungen, wie die plötzliche Heilung der verdorrten Hand, des Aussatzes, der Blindheit gelingen ihm ohne jede Schwierigkeit; er erweckt eine Tote; er wandelt über das Wasser dahin und speist Tausende mit wenig Broten, er läßt den Feigenbaum verdorren — das alles ist erzählt, als könnte es gar nicht anders sein; man sieht in diesen Geschichten weder den kühnen Glauben, dem alles möglich ist, noch den

¹⁾ Vgl. meinen „Christus“ S. 73 ff.

Enthusiasmus der fortreißenden Persönlichkeit, noch natürliche Mittel: Jesus kann eben alles. Und darum ist es dem Evangelisten auch gar nichts Besonderes, daß bei seinem Tode die Sonne sich verfinstert und der Vorhang im Tempel zerreißt und daß er das Grab am dritten Tage verlassen hat — das alles ergibt sich aus seiner Christologie ganz natürlich und selbstverständlich. Aber daneben stehen nun andere Züge: seine Macht ruht auf dem Geist, der ihm in der Taufe mitgeteilt wird; wir sehen, wie dieser Geist mit den Geistern (1, 25; 3, 11 f.; 5, 6. 8; 9, 25 f.) ringt; seine Wundermacht hat eine Schranke am Unglauben (6, 5), er muß selber Glauben haben und finden, wenn er helfen soll; seine Herrschaft über Leben und Tod hat ihre Grenze, er zittert und zagt und fühlt sich von Gott verlassen; über Tag und Stunde weiß er nichts; „guter Meister“ will er sich nicht nennen lassen; er betet zu seinem Vater wie ein Mensch und ist allen menschlichen Regungen, auch dem Zorne und der Enttäuschung über seine Jünger, zugänglich. Man erkennt, wie die dogmatische Auffassung des Evangelisten die menschlich-geschichtliche Gestalt nicht aufzusaugen imstande war. Deutlich ist auch die Differenz zwischen der Auffassung des Evangelisten und der des Stoffes hinsichtlich der Messianität und Gottessohnschaft. Dem Evangelisten ist Jesus der Sohn Gottes schlechthin; daß nur die Jünger, die Dämonischen und einige Personen, wie der heidnische Hauptmann unter dem Kreuze, dies erkennen, liegt für ihn in der Natur der Sache; denn die Gottheit ist verhüllt durch die Menschheit; es gehören Augen des Glaubens oder überirdische Erkenntnis dazu, um durch die Hülle hindurchzuschauen. Das Volk aber ist — nach paulinischer Theorie — verstockt, von der Erkenntnis ausgesperrt; in den Einzelerzählungen jedoch erscheint gerade das Volk für Jesus begeistert; die Massen sind gerade die Träger des Messiasgedankens. Das Verstockungsprogramm läßt sich dem Stoffe gegenüber nicht durchführen. In ihm blickt überall noch die adoptianische Christologie durch, nach der Jesus Messias und Gottessohn erst werden soll — eine Auffassung, die zu dem

Glauben des paulinischen Evangelisten nicht recht mehr paßt. So wie Markus die Taufe Jesu erzählt, sagt die Himmelsstimme nur das aus, was Jesus schon vorher war; ursprünglich muß diese Szene (wie noch Lukas nach dem älteren Texte zeigt) den Sinn gehabt haben, daß Jesus in diesem Augenblick zur Gottessohnschaft gezeugt oder berufen wird. Die Verklärung, im Sinne des Markus ein Durchscheinen der göttlichen Herrlichkeit, der Leiden und Tod nichts anhaben können, war doch ursprünglich gedacht als ein Blick in die herrliche Zukunft Jesu; das Petrusbekenntnis, für Markus das volle dogmatische Bekenntnis der ersten Urgemeinde, war ehemals gedacht als ein vorwegnehmendes Bekenntnis zu seiner noch zukünftigen königlichen Erhöhung. Ja sogar das eigene Bekenntnis Jesu vor dem Hohenpriester beruht sich auf die nun unmittelbar bevorstehende Verherrlichung.

Dies alles ist nun freilich das Ergebnis einer eindringenden analytischen Arbeit, die man kritische Exegese nennt — und ihrer sind viele, die solcher Erforschung der inneren Struktur einer Quelle durchaus kühl gegenüberstehen und mit wichtigen Warnrufen unsere Arbeit für aussichtslos erklären, ohne selber einen Finger zu rühren. Ob es möglich ist, die ältere Überlieferung aus der Redaktion auszulösen und in ihrer Eigenart zu erkennen, kann nur aus der Arbeit selbst beantwortet werden.

28. Für viele ist der Radikalismus Wredes das letzte Wort; was seitdem gearbeitet ist, kennen sie nicht und wollen sie nicht kennen. Das berühmte Diktum Wredes: „Markus hat keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu“¹⁾ wird weiterkolportiert; es wird aber unterschlagen, daß Wrede im nächsten Satze fortfährt: „Ich will damit keineswegs über den geschichtlichen Charakter der Stoffe absprechen, die ich nicht untersucht habe.“ Was Wrede meint, daß der Schriftsteller Markus von der inneren Entwicklung, von dem Drama des Lebens Jesu keine Anschauung

¹⁾ Messiasgeheimnis S. 129.

mehr habe, daß er insbesondere seine Stellung zur Messiasfrage nicht mehr richtig aufgefaßt habe, ist etwas völlig anderes, als was Drews und andere herauslesen, daß Markus überhaupt nichts Geschichtliches von Jesus mehr gewußt habe. Als Wredes Buch erschien und viele von dem sanften Ruhepolster der Zweiquellenthypothese aufschreckte, da erkannte man an der Panik im kritischen Lager, wie wenige von diesen Dingen eine auf eigener Arbeit ruhende sichere Überzeugung hatten. Über den Trost, Wrede habe wohl übertrieben, kam man nicht hinaus, und man konnte ihn auch nicht widerlegen. Denn tödlich getroffen hat er jenen Markusglauben, der im 2. Evangelium den Anfang, die Urzelle evangelischen Schrifttums überhaupt erblickte, die vollkommenste und allein authentische Darstellung des Dramas des Lebens Jesu. Gerade die Säulen, auf denen dies Vertrauen ausruhte, hat er rettungslos umgestürzt — die Entwicklung des Messiasgedankens bei Jesus, die langsame Erziehung der Jünger, kurz das Pragmatisch-Chronologische, das man für die Stärke des Markus hielt, während es in Wahrheit seine Schwäche oder noch besser: gar nicht vorhanden ist. Ich muß es aussprechen: wer sich von Wrede widerstandslos hat überraschen lassen, hat auch keine Waffen gegen Kalthoff. Aber es gibt auch andere, denen der Grundgedanke Wredes längst vertraut war und die seiner ungeheuren Einseitigkeit eine wohlbegründete Gesamtanschauung entgegenhalten konnten. Wer hier in Berlin durch die Schule meines Vaters gegangen ist, hat nie jenen Markusaberglauben geteilt, der jetzt so zusammengebrochen ist. Wir sind hier in der Erkenntnis erzogen, daß Markus alles andere ist als ein erster Konzipient der Überlieferung; er ist vielmehr eklektischer Bearbeiter älterer Überlieferungen, sein Werk ist nicht Quelle, sondern Sammelbecken. Jede ernsthafte Analyse seiner Komposition lehrt, daß er eine bereits geformte, oft in Gruppen zusammenhängende Überlieferung benutzt, die er, so gut es geht, einem ganz primitiven und rein didaktisch-praktischen Dispositionsschema einfügt, oft nicht ohne gewaltsame Auseinanderreißung

von Zusammengehörigem, nicht ohne Fugen und Doppelungen. Er baut die Stücke da ein, wo sie ihm passen; es gibt Fragmente, erratische Blöcke bei ihm, die auf einen älteren Zusammenhang hinweisen; er spielt auf Vorgänge an, wie auf die Versuchung, die wir aus ihm allein nicht mehr verstehen können, er nennt Personen, die nie wieder vorkommen, wie die Brüder Jesu, er spricht von zahlreichen Parabeln, während er nur ein paar Proben mittheilt usw. Der sogenannte chronologische Rahmen aber, in den er das alles einfügt, der scheinbare Pragmatismus ist weder historisch noch chronologisch, sondern didaktisch. Galiläa — das ist das Leben, und Jerusalem ist der Tod; der Gang von Nazareth nach Golgatha, das ist die vergebliche Wirksamkeit an Israel und die Perspektive auf die gläubigen Heiden der Zukunft; daß nicht die Taten Jesu an Israel diesem Volke das Heil gebracht, sondern daß in dem Geheimnis seines Todes für die Erkennenden und Glaubenden das Heil beschlossen ist — das sind die großen Vohrgedanken, die er wie ein Netz über den bunten und mannigfaltigen Stoff breitet.

Die Chronologie — sage ich — ist seine Schwäche. Daß er das Leben Jesu in den Verlauf eines Jahres spanne, ist nicht wahr. Er hat überhaupt keine Anschauung von der Zeitdauer des Wirkens Jesu. Die Einzelerzählungen aber setzen eine andere Chronologie voraus: das Ährenraufen (Mark. 2) spielt im Frühling, zur Passahzeit; daß Jesus nur einmal nach Jerusalem, daß er, der fromme Jude, beim Passah überhaupt zum ersten Male in seinem Leben nach Jerusalem kommt (Mark. 11, 11), ist doch eine geradezu kindliche Anschauung; woher sonst seine jerusalemischen Freunde und Anhänger? Daß die Tempelreinigung nur am Ende der Wirksamkeit spielen könne, ist nicht erwiesen; Markus hat eben nur diese eine Stelle dafür. Seiner Datierung des Todestages widersprechen die Einzelheiten der Passionsgeschichte; daß Jesus beim letzten Mahl Brot bricht statt Mazzoth, zeigt, daß es trotz der Angabe des Markus in Wahrheit kein Passahmahl war.

Was die Geographie des Markus anlangt, so ist auch hier wieder ein Doppelurteil nötig. Die geographische Anschauung des Evangelisten selber geht über gewisse Hauptfachen nicht hinaus: Galiläa, Peräa, Judäa, das „Meer“ von Galiläa u. dgl. Aber daß er keine Anschauung von den Lageverhältnissen hat, ist z. B. aus dem Abschnitt, der sich um die zwei Speisungen gruppiert, klar. Wie Jesus hier auf dem See hin und her fährt, wie er plötzlich im Gebiet von Tyrus und Sidon ist und dann wieder östlich vom See — das kann nur ein Schriftsteller so zusammenstellen, der von der Topographie dieser Gegenden keine Ahnung hat. Dagegen zeigt sich in einigen Einzelgeschichten eine gute geographische Kunde, ohne daß davon viel Aufhebens gemacht würde. Das Bemerkenswerte ist, daß der Erzähler so berichtet, als ob jeder Hörer genau Bescheid wisse; er braucht nicht erst zu sagen, daß die Fischer in der Nähe von Kapernaum fischen (1, 14. 21), daß Simon in Kapernaum wohnt (1, 29); „die Zollstätte“ dort erwähnt er als etwas Bekanntes (2, 14); wie es mit den Namen Gerasa stehen möge, der Erzähler hat jedenfalls von dem abfallenden Ostufer des Sees (5, 13) eine Anschauung; ebenso 6, 32 f. von den nördlichen Uferverhältnissen; wenn hier stillschweigend vorausgesetzt wird, daß Fußgänger um die Nordspitze des Sees herum unter Umständen schneller ans jenseitige Ufer kommen können, als ein Boot (ebenso Joh. 6, 21), so muß dieser an sich auffallenden Darstellung eine Anschauung und Erfahrung zugrunde liegen¹⁾. So untopographisch hier die Perikopen aufeinander folgen, so muß doch der erste Erzähler von Bethsaida (6, 15; 8, 22), von Genesareth (6, 53), von Dalmanutha (8, 10) eine Vorstellung gehabt haben; ebenso von „dem Gebiet von Tyrus und Sidon“ und „den Dörfern von Caesarea Philippi“ (8, 27). Merkwürdig ist, daß die geographische Anschaulichkeit nachläßt in dem Maße, als wir

¹⁾ Ich halte dies aufrecht trotz den Zweifeln von Merx II, 2, 57 f., 62.

uns Jerusalem nähern; ganz unklar ist 10, 1 — wo wohl der Text verdorben ist; unmöglich 11, 1: nach Bethphage „und Bethanien“, das Richtige steht hier bei Matthäus¹⁾: nach Bethphage am Ölberg. Der Name Bethphage als Marke des Weichbildes von Jerusalem ist aber wieder ein Zeichen genauer Kenntnis; die Unklarheit entsteht durch die Hinzufügung von Bethanien. Man sieht: die genaue Kenntnis der Dinge haftet am Stoff, der Evangelist verdorbt die Sache durch seine Interpretation; er selber hat keine Anschauung mehr. Einzelheiten an jerusalemischen Detail wie der Opferstod (12, 41), der Blick auf den Tempel vom Ölberg (13, 1—3), Gethsemane (14, 32), der Palast des Hohenpriesters (14, 54), das Prätorium (15, 16), Golgatha (15, 22) — zeigen wieder, wie der erste Erzähler selber sich ganz sicher in bestimmten Raumverhältnissen bewegte, aber von dem Evangelisten und Redaktor, der die Geschichte so zusammengestellt hat, merkt man nicht, daß er in Jerusalem zu Hause ist: wie man aus der Stadt nach Gethsemane kommt, das sagt zwar Joh. 18, 1 ganz deutlich, Markus aber nicht; wohin Jesus aus dem „Palast des Hohenpriesters“ geführt wird (15, 1), das sehen wir nicht; nur in dem ganz vereinzelt Züge „das Volk stieg hinauf“ (15, 8) wird, wie es scheint, als bekannt vorausgesetzt, daß man zum Prätorium des Pilatus auf den Stufen zur Burg Antonia hinaufsteigen muß. Daß der Stoff im einzelnen zuerst auf palästinischem Boden erzählt worden ist für Leute, denen das Land bekannt ist, kann man nicht verkennen, aber die Zusammenfassung im ältesten Evangelium braucht oder kann sogar nicht von einem Palästinenser geschehen sein. Ich füge gleich hinzu: der Evangelist, der vom verdorrten Feigenbaum auf der Straße nach Bethanien, von dem wunderbaren Wissen Jesu über den Esel (11, 2 f.) und über den Wasserträger (14, 13), der schließlich vom Zerreißen des Vorhanges im Tempel erzählt, als könne es gar nichts Gewisseres geben (15, 38), der kann jene

¹⁾ Vgl. Marx II, 2, 366 ff.

Tage in Jerusalem nicht miterlebt haben; vor allem kann es nicht jener Wasserträger, nicht Johannes Markus gewesen sein, in dessen Hause das letzte Mahl gehalten worden ist¹⁾.

Schließlich noch ein Wort über die Sprache. Es ist eine dreiste Behauptung Ralthoffs, ohne den Schatten einer sprachlichen Begründung, das Griechische der Evangelien sei zweifellos original, nicht eine Übersetzung aus dem Aramäischen. Daß Markus ein griechischer Schriftsteller ist mit vielen Merkmalen der griechischen Volkssprache, mit Latinitismen und Bulgarismen, aber auch gelegentlich mit etwas höheren Worten (ἀδομάτως), daß er sich auch vielfach in der Sprache der paulinischen Missionsgemeinden bewegt (z. B. in der Erklärung des Sämannsgleichnisses 4, 15 ff.), kann nicht bestritten werden. Aber ebenso sicher ist, daß er eine Fülle von semitisierenden Wendungen mitführt. Es handelt sich hier nicht so sehr um den Wortschatz, von dem Deißmann einiges für das Bulgärgriechische reklamiert hat, sondern um die Syntax. Ich verweise hier auf Wellhausens Zusammenstellungen²⁾. Um etwas auch dem Laien Verständliches zu nennen: Bei Markus ist es die Regel, daß in der Erzählung das Verbum dem Subjekt voransteht: „es sprach Jesus, es begann zu sagen Petrus zu ihm, und es verließ sie das Zieher, erfüllt ist die Zeit und nahe herbeigekommen das Reich Gottes“. Daß daneben in Zwischen- und Zustandsätzen das Subjekt voransteht, ist ebenfalls gut semitisch. Man kann lange Strecken bei Xenophon lesen, ohne auf Voranstellung des Verbums zu stoßen; wenn es geschieht, hat es immer rednerische Gründe³⁾. Daß die Sprache der

¹⁾ Über den Verfasser und die falsche Gleichsetzung des römischen Petruschülers Markus mit dem jerusalemischen Paulusgefährten Johannes Markus, dem Vetter des Barnabas, vgl. mein „Ältestes Evangelium“ S. 385.

²⁾ Einleitung in die drei ersten Evangelien § 3.

³⁾ Eine Untersuchung des Satzbaus der Evangelien ist trotz Wellhausen eine notwendige Aufgabe, auch im Johannesevangelium.

Redestücke ein verkleidetes Aramäisch ist, braucht heute nicht mehr bewiesen zu werden. Ja selbst die jüngsten Stücke des Matthäus zeigen gewisse Aramaismen, die beweisen, daß ihr Verfasser ein griechisch redender Jude war. Über die Sprache des Johannes sind die Akten noch nicht geschlossen.

Was nun zunächst Markus anlangt, so beweisen diese sprachlichen Erscheinungen mit voller Sicherheit, daß er nicht der erste Erzähler ist, sondern daß er eine festgewordene Überlieferung, die unter Judenchristen entstanden ist, übernommen hat. Wie weit diese nur mündlich oder schon schriftlich fixiert war, ist noch Gegenstand der Untersuchung.

29. Es handelt sich nun darum, eine Methode zu finden, um den geschichtlichen Wert der Markusüberlieferung festzustellen. Vorweg sei zugestanden, daß er seiner ganzen Denkweise entsprechend eine ganze Reihe von durchaus sagenhaften Stoffen übernommen hat, wie die Verfluchung des Feigenbaums, das Zerreißen des Tempelvorhangs, die Heilungen der Taubstummen und Blinden. Daß er selber diese Stoffe erfunden hätte, läßt sich nicht beweisen. Das Zerreißen des Tempelvorhangs ist aus einer z. B. auch im Hebräerbrieff nachzuweisenden religiösen Idee entstanden, die Verfluchung des Feigenbaums vielleicht aus einer Parabel, der Tanz der Herodestochter scheint ein alter und häufig variierteter Deklamations- oder Novellenstoff zu sein, über die Heilungsgeschichten reden wir später. Ferner ist ohne weiteres zuzugestehen, daß er die Aussätzigenheilung, die Speisungsgeschichte, das Wandeln über das Wasser u. a. ausschließlich um der Wunderpointe willen erzählt; ob er diese schon vorgefunden hat oder hinzugefügt, läßt sich so in Kürze und allgemein nicht entscheiden.

Wir behandeln nun die Markusstoffe nach bestimmten Gruppen.

a) Die Streit- und Schulgespräche. Dazu rechne ich vor allem das erste Sabbatgespräch (2, 23 ff.), den Streit über das Händewaschen (7, 1—23), über die Ehescheidung (10, 1—12), über die Leviratshehe (12, 18—27). Ich schicke voraus: wenn

diese Überlieferung in Rom oder überhaupt irgendwo in der Sphäre der Heidenmission frei entstanden wäre, müßte man erwarten, daß auch Worte Jesu produziert würden über die Frage der Beschneidung der Heiden und ob sie das Gesetz halten mußten. Nichts davon in diesen Streitgesprächen, die sich um ganz spezielle rabbinische Spitzfindigkeiten drehen: daß das Abrausen von ein paar Ahren als Sabbatarbeit betrachtet werden könnte, ist in der freieren Luft der Diaspora ebenso undenkbar, wie es natürlich ist in der dumpfen Atmosphäre des palästinischen Rabbinismus; der knifflische Fall der Frau mit den sieben Männern kann nur aus dem spitzfindigen Geiste der Schriftgelehrtenschule entsprungen sein. Und Jesu Antworten, sowohl das Beispiel Davids mit den Schaubroten wie das Wort vom Korban bewegen sich ebenfalls in der Methode rabbinischer Dialektik. Es ist ungemein bezeichnend, daß dem Markus diese Antworten nicht genügen, weil sie zu speziell jüdisch sind; darum hängt er an alle diese vier Geschichten noch je ein Logion an, in dem Jesus die Freiheit vom Sabbat, die Idee der wahren Reinheit, die Frage nach der Wiederverheiratung Geschiedener und nach dem ewigen Leben in einem allgemeineren Sinne behandelt. Ich frage: welches Interesse sollten die kommunistischen Klubs von Rom oder die Jesuskultgenossenschaften in Antiochia an der Produktion solcher Schulgespräche gehabt haben? Sind sie freie Dichtung, so können sie nur auf palästinensischem Boden entstanden sein als Proben der Auseinandersetzung des Judentums mit dem orthodoxen Judentum. Aber nach allem, was wir hören, war die Urgemeinde im wesentlichen gesetzestreu; daß sie freiere Anschauungen gegen die Pharisäer vertreten habe — davon hören wir nichts. Der einzige wirkliche Streitpunkt war die Messianität Jesu; das einzige Streitgespräch über diesen Punkt aber, die Frage über den Sohn Davids, ist alles andere eher als ein jüdenchristlicher Messiasbeweis, der gerade auf die These auslaufen müßte: Jesus war der Sohn Davids. Es ließe sich nur das eine Motiv der Dichtung finden, daß man Freude hatte,

Jesus als den überlegenen Schriftgelehrten darzustellen, und dies ist ja gewiß der Grund gewesen, daß man diese Dinge überhaupt weitererzählt hat. Aber es ist nicht der geringste Grund ausfindig zu machen, warum hier nicht Erinnerungen an wirklich stattgehabte Streitgespräche Jesu vorliegen sollen. Es ist eine vor aller Christologie, vor allem Messiasglauben liegende Epoche, da die Rabbinen dem allzu volkstümlichen Rabbi Falln legen; von Messianität ist hier noch keine Rede. Dies ist auch nicht der Fall im Zinsgroschengespräch: hier ist der Zweck, Jesus entweder in seiner Volkstümlichkeit zu erschüttern oder ihn zu revolutionären Äußerungen hinzureißen; ob seine Person eine messianische Rolle spielen wird, darum handelt es sich hier noch nicht. Bei dieser Perikope könnte man noch am ehesten annehmen, sie sei auf römischem Boden entstanden, und Kalthoff hat das behauptet. Aber daß es in Judäa, einem Teil der römischen Provinz Syrien, keinen Denar mit Bild und Schrift des Kaisers gegeben habe, ist ein schlechtes Argument. Und die Antwort Jesu bezieht sich so genau auf die Fragestellung, die in Judäa durch die Einführung der Kopfsteuer bei den religiösen Parteien entstanden war, daß sie nirgends besser hin paßt, als in die ersten Decennien des Jahrhunderts und eben nach Judäa, in eine kaiserliche Provinz, deren Steuern in den kaiserlichen Fiskus flossen, während in Rom selber die Frage, ob man dem Kaiser steuern dürfe, mehr wie deplaciert wäre. Der religiöse Standpunkt aber, daß der Kreis der Pflichten gegen den Kaiser sich mit dem der Religion überhaupt nicht schneidet, ist jedenfalls weit entfernt von dem des Paulus Römer 13, wonach die Obrigkeit als Hüterin der sittlichen Weltordnung von Gott eingesetzt ist. Diese antirevolutionäre Haltung ist jedenfalls in der römischen Gemeinde die herrschende geblieben, wie der 1. Clemensbrief zeigt.

Der Stil dieses Gesprächs, wie Jesus den Fragern eine Gegenfrage stellt, findet sich ebenso bei der „Vollmachtsfrage“. Hier haben wir so etwas wie ein messianisches Thema, jedenfalls eine Gelegenheit, Jesus sich aussprechen zu lassen über

seine Sendung, über sein Messiasbewußtsein — wie dies im Johannesevangelium fortwährend geschieht. Man sollte denken, daß eine frei geschaffene Evangelienliteratur über diesen Punkt von vornherein nicht den geringsten Zweifel hätte lassen dürfen. Und trotzdem, wie an anderer Stelle der Überlieferung so auch hier eine ausweichende Antwort Jesu. Ebenso im Verhör vor dem Hohenpriester, namentlich wie wir es in der ursprünglichsten Form bei Lukas lesen. Wenn diese Szenen zum Zweck des Messiasbeweises erdichtet wären, so begriffe man nicht, warum die Christen ihrem Herrn so merkwürdig zurückhaltende Worte in den Mund gelegt haben. Es war doch ein Lebensinteresse für sie, sich auf Aussagen Jesu ohne Hörner und Zähne berufen zu können. Und so sehen wir denn auch, wie allmählich, in den jüngeren Schichten der Überlieferung, die Aussagen immer bestimmter werden, so schon im heutigen Markustext 14, 62, wo das „du hast es gesagt“, das Matthäus noch erhalten hat (ebenso Lukas: „ihr saget es, daß ich's bin“), in das entschiedene: „ich bin es“ umgesetzt ist. Den Gipfel dieser Entwicklung zeigt das Johannesevangelium in seinen zahlreichen Selbstbekenntnissen, aber auch hier haben sich in der Leidensgeschichte (18, 20 f. und 18, 34 ff. 37) die ausweichenden Antworten und das: „du sagest es, daß ich ein König bin“ erhalten¹⁾. Das Wort an Petrus den Fels zeigt zwar ein freudiges Ja als Antwort auf das Bekenntnis des Apostels, aber kein Zweifel kann sein, daß dieser Passus nicht zum Grundstock der Überlieferung gehört. Bei Markus folgt auf das Bekenntnis das Gegenteil einer Seligpreisung, eine heftige, kaum verständliche Abwehr — wie man diese auch deuten möge. Das ganz seltsame Verhalten Jesu in dieser und anderen Messias-szenen ist schlechterdings nicht aus späterer Konstruktion zu begreifen, sondern nur aus der wirklichen Lage Jesu selber, der die ihm auf dem Wege liegende Messiasidee

¹⁾ Vgl. hierzu Merx II, 382 ff. und mein „Ältestes Evangelium“ S. 324 f.

weder bedingungslos ergreifen noch schlechtweg ablehnen konnte.

Wir kommen damit zu einer zweiten Gruppe:

b) Petrusgeschichten nenne ich sie¹⁾.

Daß dem Markusevangelium Erzählungen des Petrus zugrunde liegen, muß von einer gerechten Kritik anerkannt werden. Ich erinnere an bekannte Tatsachen:

Nachdem Markus mit fliegender Kürze vom Täufer, der Taufe Jesu und seiner Versuchung erzählt hat — ein Exzerpt aus ausführlicheren Darstellungen — beginnt die breite behagliche Erzählung in dem Augenblick, wo Petrus ein Jünger Jesu wird, versiegt sofort wieder, wenn Jesus Kapernaum, die Stadt des Petrus verläßt (1, 39. 45), um wieder anschaulich zu werden nach der Rückkehr Jesu ins Haus des Petrus (2, 1). Eine weitere Szenenkette spielt im Boot des Petrus (4, 1—41). In der Leidensgeschichte beschäftigen sich drei Szenen mit der Person des Petrus; die Verleugnungs- geschichte unterbricht die Darstellung des Prozeßverfahrens; dies wäre ein Stilfehler, wenn nicht eben das Ganze vom Standpunkt und aus den Erlebnissen des Petrus heraus erzählt wäre. In Gethsemane, bei Cäsarea-Philippi und auf dem Verklärungsberge ist fast mehr von Erlebnissen des Petrus als Jesu die Rede. Dabei ist zu beachten, daß diese Geschichten alles andere sind als Verherrlichungen des Petrus — im Gegenteil. Wer hatte nun ein Interesse daran, diese zum Teil beschämenden Petrusgeschichten zu berichten? Eine antipetrinische Tendenz wird man dem Evangelisten nicht nachsagen können. Ein besonderes Interesse mögen sie ge-

¹⁾ Ich habe wegen meiner Analyse dieser Stücke harte Worte von Brückner hören müssen (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1907, S. 48 gegen meine Ausführungen im „Ältesten Evangelium“), muß aber diese unfreundliche Kritik durchaus zurückweisen, da sie auf meine Begründungen überhaupt nicht eingeht und weit entfernt ist, eine bessere Analyse an die Stelle zu setzen. Es fehlt hier völlig an der eindringenden Behandlung des Gegenstandes, die nun einmal zum Verständnis unerlässlich ist.

habt haben bald nach dem Märtyrertod des Apostels, als all dies mit Blut abgewaschen war. Aber konzipiert sind die Geschichten aus diesem Gesichtspunkt nicht. Es bleibt immer wieder — rein literarisch betrachtet — die beste Erklärung, daß der Evangelist Stoffe benutzt hat, die einst von Petrus erzählt worden sind. Daß sogar die Ich-Form gelegentlich noch durchschimmert, ist oft gezeigt worden¹⁾. Aber welchen geschichtlichen Wert haben diese Erzählungen? Über die Verleugungsgeschichte brauchen wir hier nicht zu reden; wenn die übrigen Erzählungen haltbar sind, wird man gegen sie nichts Besonderes einwenden können; müssen sie als unglaublich beurteilt werden, so kann man sie allein nicht halten. Ich will nur auf zwei bezeichnende Züge hinweisen: das echt orientalische „sich verfluchen und verschwören“ des Petrus, in diesem Zusammenhange so stilvoll wie möglich, wäre in einer römischen Petruslegende wenig angebracht. Wenn die Knechte ihn daran erkennen, daß er „ein Galiläer“ ist, so mußte schon Matthäus erläutern: „denn deine Sprache verrät dich“ — ob man in Rom so über diese Dialektunterschiede der jüdischen Landschaften informiert war? Es kommt einem fast lächerlich vor, diese Zeichen einer bodenständigen Literatur noch hervorzuheben, aber es muß einmal geschehen.

Gegen die Gethsemaneszene ist — nicht nur von Drexler — eingewandt worden, daß doch „kein Zuhörer zugegen war, und Jesus auch nicht hinterher sein Erlebnis den Jüngern mitgeteilt haben kann, da gleich darauf die Gefangennahme stattgefunden haben soll“. Diesem Einwande muß man Gewicht zuerkennen; er wäre unwiderleglich, wenn wirklich die Erzählung so geformt wäre, daß der Leser mit Jesus hin und her geführt würde als Hörer seines Gebetes; das ist aber nicht der Fall. Von den elf Versen der Erzählung spielen nur drei an der Gebetsstätte, die anderen bei den zurückgebliebenen Jüngern, und von jenen drei ist einer ganz schematisch: „Und wieder ging er hin und lehrte mit denselben

¹⁾ Vgl. Schr. N. T. zu Mark. 1, 16 u. ö.

Weiß, Jesus von Nazareth.

Worten" (Vers 39), dann noch Vers 41: „Und er kam zum dritten Male." Die Geschichte ist also im ganzen vom Standpunkt der wartenden Jünger aus erzählt. Nur einmal (Vers 35 f.) werden die Gebetsworte angegeben. Wie soll man nun dies beurteilen? Von einem protokollmäßigen Bericht kann hier keine Rede sein; hier wirkt eine gewisse „Stilisierung". Auf die Frage: wie hat Jesus gebetet? gab es nur die Antwort: mit den Worten des Vaterunsers. Ohne solche freien Weiterbildungen gibt es überhaupt keine volkstümliche Überlieferung. Deshalb aber die ganze Szene, das Zittern und Zagen Jesu, seine tiefbetäubten, seine schmerzlich tadelnden Worte für ungeschichtlich zu halten, ist nicht der mindeste Grund. Wenn die Kritik einmal ein wenig mit der Empfindung arbeiten wollte, würde sie erkennen, daß wir hier ein höchst lebendiges, psychologisch völlig einwandfreies Stück vor uns haben. Der Eindruck des Konstruierten geht nur davon aus, daß Markus und der Leser in die Stimmung Jesu (nach den Gebetsworten) das volle genaue Wissen um das, was kommen wird, hineinlegt. Dies ist aber eine voreilige Überinterpretation: mehr als eine trübe Ahnung, als ein schmerzliches Erbeben vor der drohenden Krisis braucht nicht darin zu liegen. Warum will man denn nicht wenigstens einmal den Versuch machen, die Szene geschichtlich, als eine Erinnerung an eine ernste Stunde aus dem Leben des Petrus, zu verstehen?

Eine gewisse Stilisierung liegt auch vor bei der Berufung der Fischerapostel — „etwas anders wird sich die Sache wohl zugetragen haben", sagt Wellhausen. Ein gewisser „Stil" liegt schon in dem fast rhythmischen Parallelismus der beiden Szenen; ferner darin, daß ein doch gewiß allmählicher Prozeß der Anziehung und innerlichen Gewinnung in den einen kurzen Moment der „Berufung" zusammengedrängt ist; auch das Wort von den Menschenfischern, das übrigens nur dem ersten Paare gilt, könnte bei einer anderen Gelegenheit gesprochen und sehr stimmungsvoll auf diesen Moment verlegt sein — wie es denn ja ein auch sonst vorkommendes Motiv

ist (Elisa)¹⁾, daß einer unmittelbar aus seiner Berufstätigkeit zu einem höheren Beruf übergeht. Wir müssen damit rechnen, daß der Evangelist einen vielleicht weniger bedeutsamen Vorgang sozusagen in eine höhere Tonart transponiert hat. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Szene nicht schon in den Petrus-erinnerungen vorgekommen sei; bemerkenswert ist, wie namentlich die Berufung des ersten Paares mehr vom Standpunkt der Reute im Boot erzählt ist, als vom Standpunkte Jesu aus; auch der technische Fischerausdruck „Netzwerfen“ ist beachtenswert (vgl. Schr. d. N. T. zu Mark. 1, 16 ff.). Über die Kapernaumszenen aus Mark. 1 haben wir schon gesprochen (S. 119 ff.). Ich füge hinzu: diese Gruppe ist in den Evangelien einzigartig durch den engen lokalen und chronologischen Zusammenhang; wie hier die Sabbatsituation durchgeführt ist, wie lebendig das frühe Verlassen des Hauses erzählt ist, wie man einzelnes geradezu in die Ich-Erzählung des Petrus zurückübersetzen kann, ist oft gezeigt worden. Vor allem ist zu beachten, wie hier die tiefe Erregung aller Beteiligten, die bei einem ersten Hervortreten der Größe Jesu verständlich ist, überall durchzittert; wer überhaupt noch empfinden kann, muß das zugestehen.

Eine andere Reihe von Petrusgeschichten gruppiert sich um das Petrusbekenntnis. Die Lokalität Cäsarea Philippi, außerhalb Galiläas, steht ganz einzigartig da und kommt nie wieder vor in der Überlieferung. Es ist nicht der geringste Grund für die Erfindung dieses Zuges ersichtlich; wenn es eine Königsstadt sein sollte, so hätte Tiberias oder Jerusalem näher gelegen. Die Perikope zeigt, daß sie einst in einem größeren Zusammenhange verankert war; sie setzt voraus, daß die Jünger eine Zeitlang von Jesus getrennt waren, während er die Fühlung mit dem galiläischen Volke verloren hatte. Die Erzählung ist nun dadurch so bemerkenswert, daß sie für

¹⁾ 1. Kön. 19, 19—21; Josephus Ant. VIII, § 354: Elisa aber begann sofort zu prophezeien und verließ die Rinder und folgte Elias nach.

Petrus nicht irgendwie günstig ist, daß sie auch sehr unbefriedigend ausläuft; es ist schlechterdings nicht zu erkennen, ob Jesus das Messiasbekenntnis annimmt oder nicht. Daß die Überlieferung in einem früheren Stadium eine heftige Verneinung enthalten hätte (wie Merx geneigt ist anzunehmen), erscheint mir unwahrscheinlich; die christliche Überlieferung kann niemals den Satz enthalten haben, Jesus habe nicht der Messias sein wollen. Gerade so wie die Überlieferung lautet, müßten wir sie historisch konstruieren: ein Erschrecken vor der messianischen Erregung des Petrus und ein Verbot, in diesem Sinne zu wirken. Darin liegt aber zugleich, daß das Wort eine Saite in Jesu Seele getroffen hatte, deren Klang ihm selber nicht fremd, aber auch noch nicht klar, unabweislich, aber beängstigend war. — Vom Standpunkt einer Petrus Erzählung aus aber war der Ausgang der Perikope unbefriedigend, unvollständig, eine Lösung oder Fortsetzung fordernd. Und diese ist vorhanden. Wieder ist es eine einzig dastehende chronologische Angabe, daß nach einer Woche jenes Erlebnis folgte, das Markus als die Verklärung darstellt¹⁾. Daß dies einst das göttliche Ja auf das Bekenntnis des Petrus war, das er aus dem Munde Jesu vergeblich erwartete, ist ebenso klar, wie daß es heute bei Markus etwas anderes bedeutet, nämlich das lichte Gegenbild zu den Leidensverkündigungen. Hier scheint ja nun wieder der völlige Beweis für den Unwert der Petrusgeschichten vorzuliegen. Wenn Petrus derartiges erzählen konnte — was nützt er uns dann? Es ist viel über Herkunft und Bedeutung der Geschichte vermutet, sie ist aber fast nie aus sich selbst interpretiert worden. Gunkel sagt: „Durch die Verklärungsgeschichte scheint Mythisches hindurchzuleuchten: drei verklärte, himmlische Wesen treten auf. Auch das Wort ‚laßt uns hier Hütten bauen‘, das im Zusammenhange keinen Sinn gibt, muß doch irgend-

¹⁾ Über die Entstehung und etwaige Abhängigkeit von der Mosesgeschichte habe ich „Ältestes Evangelium“ S. 242 ff. gehandelt.

wie einmal einen Sinn gehabt haben.“ Ich sehe nicht, was für eine Art Mythos hier durchscheinen soll; daß drei Wesen „erscheinen“, ist nichts Mythisches, sondern in Visionen und Träumen Gewöhnliches, und um einen Traum oder eine Vision hat es sich natürlich ursprünglich gehandelt. Nicht drei verklärte Wesen treten auf; nur von Jesus wird eine „Verwandlung“ oder „Verklärung“ berichtet; sie bedeutet für Markus eine momentane Vorausdarstellung der zukünftigen Herrlichkeit Jesu. Aber gerade diese Metamorphose ist ein sekundärer, aufgepfropfter Zug; das erkennt man daran, daß hernach nicht gesagt wird, Jesus sei wieder zurückverwandelt worden. Der Schlußton lautet: sie sahen Jesus allein bei sich. Man erkennt also, daß das Wesentliche und ursprünglich Einzige an dem Erlebnis war, daß „ihnen Elias mit Moses erschienen, und sie unterredeten sich mit Jesus“. Dies war der Kern der Vision, wozu dann die Himmelsstimme als ein zweiter Zug hinzukommt. Der Sinn jenes Erlebnisses aber ist: wenn Jesus mit Elias und Moses zusammen auftritt, so ist er der Messias. Dies ist aber die Antwort auf das Messiasbekenntnis. Das Wort vom Hüttenbauen, von dem Markus sagt: Petrus wußte nicht, was er sagte, ist schon ihm nicht mehr verständlich; es läßt aber eine zwanglose Deutung zu: daß Petrus im Traume oder in der Vision die Empfindung gehabt habe, nun sei er am Ziel alles Hoffens und Sehns, die Messiaszeit sei da. Ich frage nun: warum kann die Erzählung in dieser älteren Gestalt nicht ein visionäres Erlebnis des Petrus berichtet haben? Welche Rolle in dem Leben jener Zeit und dieser Männer Visionen und Träume gespielt haben, das weiß doch jeder aus den Quellen; sie gehören nun einmal zu den unumgänglichen Begleiterscheinungen einer entstehenden Religion im Altertum.

So hätten wir uns denn glücklich jener unwissenschaftlichen Unterscheidung von Schale und Kern schuldig gemacht? Gewiß, und ich bekenne mich sogar gerne dazu — aus dem guten Grunde, weil die innere Struktur der Erzählung dazu zwingt. Ich wiederhole: was wir bei einem anonymen, zeit=

und raumlos durch die Geschichte der Völker flutenden Sagenstoffe nicht tun dürfen, das wird Pflicht bei einer Überlieferung, die an bestimmten Zeiten und Orten und Personen haftet und in großer Zeitnähe zu diesen Personen entstanden ist. Wir nehmen damit einstweilen Abschied von den eigentlichen Petrusgeschichten und wenden uns einer dritten Gruppe zu, in der die Person des Petrus zurücktritt, die aber im übrigen zwar wunderbar, aber anschaulich, lebendig und gut in Raum und Zeit hineinkomponiert ist. Es handelt sich für mich in diesen Fällen (Ausfägigenheilung, Stillung des Sturmes, Seewandeln) zunächst um die Rekonstruktion der alten Überlieferung — unangesehen die Geschichtlichkeit. Und da kann ich nicht darüber wegkommen, daß diese Geschichten nicht in der einheitlichen und unzweideutigen Weise verlaufen, die für den Stil einfacher Wundergeschichten bezeichnend ist. Sie zeigen Kreuzungen in der inneren Struktur, und die Wunderpointe erscheint unorganisch und lose auffigend. Über die Stillung des Sturmes, die Ausfägigenheilung habe ich schon gesprochen (S. 124 f.).

c) In der Speisung der Tausende, die schon durch ihre Doppelheit sich als ein Stück älterer Überlieferung darstellt, die aus ganz künstlichen schriftstellerischen Motiven bei Markus doppelt auftritt¹⁾, ist natürlich für Markus die wunderbare Sättigung das Hauptmotiv, wenn auch er wohl schon die Vorausdarstellung des Herrenmahls ebenso stark wie das Wunder selber betont. Aber merkwürdig ist, daß bei diesem Wunder nicht wie bei anderen seine Wirkung auf das Volk geschildert wird; großen Eindruck scheint es nicht gemacht zu haben, da bei Markus wie bei Johannes die Forderung eines Zeichens so bald darauf folgt. Die Vermutung, daß das Sättigungswunder, für das wir diesmal nun wirklich ein Vorbild in der Elfsagegeschichte nachweisen können (2. Kön. 4, 42—44) und das auch sonst ein häufiges Sagenmotiv ist (siehe Klostermann in

¹⁾ Vgl. Schr. N. T. I zu Mark. 6, 30—44 und „Das älteste Evangelium“ S. 212 ff.

Diekmanns Handbuch zum N. T. zu Mark. 6, 30—44), auf eine ältere Form der Erzählung, die vielleicht nur das Brotbrechen enthalten hat, aufgetragen ist, hat ihren Grund darin, daß die Umgebung der Erzählung auf geschichtliche Zusammenhänge und Erinnerungen hinweist. Für eine gewöhnliche Wundergeschichte war der Eingang, der Rückzug vor dem Volk, das Überfahren aufs andere Seeufer, das Nachdrängen des Volks, völlig überflüssig; aber auch die Fortsetzung ist eigentümlich. Warum zwingt Jesus die Jünger voranzufahren, bis er das Volk entlassen, sich von ihm losgemacht (6, 45 f.) hat? Warum war dies schwierig und warum will er die Jünger nicht dabei haben? Der Markusbericht antwortet auf diese Fragen nicht; er ist schlechthin trümmerhaft; man kann ihn nicht aus sich selber verstehen. Nun bietet Johannes einen Bericht, der gewiß manches mit den Synoptikern gemeinsam hat, im ganzen aber nicht aus ihnen abgeleitet werden kann, sondern eine selbständige Nebenüberlieferung darstellt. Er bietet das, was wir suchen: den messianischen Aufstandsversuch des Volkes und die Flucht Jesu auf den Berg — eine Erzählung, gegen die historisch nicht das geringste einzuwenden ist, die vielmehr den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der Peripetie des Lebens Jesu bildet. An der durch diese Umstände herbeigeführten Trennung hängt die Geschichte vom Seewandeln, die bei Markus sekundär und widerspruchsvoll erzählt ist, noch dazu mit Häufung der Motive (Stillung des Sturms, 6, 51); bei Johannes dagegen, der das Wunder durch die schnelle Landung verdoppeln will, schimmert der wahre und natürliche Sachverhalt durch. Daß wir hier wieder nicht in eine alltägliche Geschichte, sondern in einen von Leidenschaft und Aufregung durchbehten Zusammenhang von Ereignissen hineinsehen dürfen, spricht eigentlich nicht zu Ungunsten unseres „Rationalismus“.

Schließlich noch ein Wort über

d) die Leidensgeschichte. Seit der energischen, noch lange nicht genügend berücksichtigten Kritik von W. Brandt hat sich gerade ihr gegenüber ein tiefes Mißtrauen festgesetzt.

Und es läßt sich nicht leugnen, daß eine Reihe von Zügen im höchsten Grade anfechtbar sind, so z. B. schon die Messiasdemonstration Jesu beim Einzug, die so gar nicht zu dem paßt, was wir sonst von der Stellung Jesu zu dieser Frage wissen. Hier muß der Markusbericht dem des Johannes unzweifelhaft nachstehen, wie man auch über diesen denken möge. Überhaupt ist nun keine Frage, daß in diesem jerusalemischen Teil gerade die Redaktion der Darstellung sich als wenig zuverlässig erweist. Von allen Einzelzügen, die aus der Weissagung stammen, abgesehen, sind vor allem Einwände gegen die Darstellung des Prozeßverfahrens erhoben, und mit Recht. Markus gibt bekanntlich folgende Darstellung: 1. Rechtskräftige Verurteilung durch das Synedrium wegen Vösterung; 2. Überlieferung an Pilatus zum Zweck der Exekution. Dies soll nun auch nach Mommsen der staatsrechtlich korrekte Gang der Dinge gewesen sein. In aller Bescheidenheit habe ich mir erlaubt einzuwenden, daß bei dem selben Markus (und viel deutlicher noch bei Johannes) die Juden dem Pilatus nicht ein ausgefertigtes Urteil, sondern eine Anklage überreichen, so daß es scheint, als solle Pilatus erst urteilen. Sodann aber glaubt man aus dem Traktat Sanhedrin der Mischna nachweisen zu können, daß das von Markus geschilderte Prozeßverfahren nach jüdischem Recht ungesetzlich gewesen sei, weil das Urteil 1. nicht, wie vorgeschrieben, in einer Sitzung am nächsten Tage gefällt worden und weil 2. der Fall der „Vösterung“, nämlich die ausdrückliche Aussprechung des Gottesnamens, nicht vorlag bei Jesus. Beide Argumente sind hinfällig. Die Mischna hat deutlich das Bestreben, gegenüber der Neigung der Richter zu scharf zu verfahren die für den Angeklagten günstigste Position zu vertreten. Wenn sie daher sagt, daß auf Vösterung nur erkannt werden dürfe, „bis er [bei seinem Vöstern] ausdrücklich den Namen [Gottes, das Tetragrammaton] genannt haben wird“ — so richtet sich dies gegen die Neigung, allzuleicht und schnell jemandem den Vorwurf der Vösterung zu machen, wie wir dies Jesus gegenüber Mark. 2, 7 und Joh. 5, 18 beobachteten. Es ist nun bei dem

tumultuarischen Verfahren denkbar und wahrscheinlich, daß das Synedrium das Verbrechen der Lästerung auch ohne jenes Merkmal durch den Messiasanspruch konstatiert fanden; sie konnten dies um so eher, als sie tatsächlich gar nicht in der Lage waren, ein formelles Urteil zu fällen; das ganze Verfahren vor dem Hohenpriester hatte nur den Zweck, sich sozusagen moralisch der Verwerflichkeit Jesu zu vergewissern und einen Anklagegrund zu finden, mit dem man dem Pilatus unter die Augen treten konnte. Was nun die vermischten zwei Sitzungen anlangt, so sind sie vorhanden, nicht nur bei Johannes, sondern auch bei Mark. 15, 1, der eine beschlußfassende Versammlung am Morgen von der Nachtversammlung unterscheidet. Das Zeugenverhör, das von vielen Kritikern ganz verworfen wird, gehört jedenfalls einer Nebenüberlieferung an, da Lukas es nicht hat; aber gegen die Tatsache, daß das Wort über das Niederreißen des Tempels eine Rolle im Prozeß gespielt hat, läßt sich schon deshalb nichts einwenden, weil die Evangelisten nicht recht mit dem Worte fertig werden können; sie suchen es durch Interpretation unschädlich zu machen oder sie sagen kurzerhand: es war ein falsches Zeugnis.

Dieser rasche Gang durch die Erzählungen des Markus hat Sie vielleicht überzeugt, wie unmöglich es ist, das Markus-evangelium unmittelbar, ohne weitere Kritik als Urkunde für den Gang des Lebens Jesu zu verwenden; die innere Bewegung und auch den äußeren Verlauf kann man nicht aus der Reihenfolge der Markusstücke ablesen; auch ist die Form und Auffassung, die Markus den einzelnen Erzählungen gibt, oft mehr dogmatisch als historisch; er selber ist kein Chronist, sondern ein Zeuge für das Evangelium von Christus dem Sohne Gottes; es gilt also zu der von ihm benutzten Überlieferung vorzudringen: was bietet sie? Eine Anzahl von Szenen, zunächst ohne geschlossenen Zusammenhang, meist durch das Medium der Jüngerseelen betrachtet, aber doch scharfe Augenblicksbilder, nicht gewöhnliche, alltägliche Gesichten, sondern Momente voll hoher Spannung und Be-

wegung. Wir sehen die erregende Wirkung Jesu auf das Volk, wie er Staunen, abergläubische Furcht, aber auch Vertrauen, Liebe, Begeisterung erweckt. Wir fühlen die Distanz zwischen ihm und den Jüngern: Verständnislosigkeit, Schwäche, Mattigkeit, Feigheit seinem Heroismus gegenüber. Neben diesen mehr dramatischen Szenen einige mehr von idyllischer Art: Jesus im Boot am Ufer lehrend, im Sturme schlafend, auf dem Berge betend, beim Zöllner einkehend, im Hause des Petrus helfend und von der Hausfrau bedient, in Bethanien gesalbt. Eine Biographie Jesu aus solchen Zügen zu bilden ist unmöglich, will auch niemand. Ein Bild von ihm gewinnen, einen noch uns stark berührenden Eindruck seiner Gewalt über die Menschen, seines kühnen Glaubens und seiner tapferen und treuen Menschlichkeit — das ist sehr wohl möglich, und es muß immer wieder die Probe gemacht werden. Und dazu leitet nun doch auch der Schriftsteller Markus an, den wir als Biographen und Pragmatiker gering einschätzen müssen; aber als Künstler, vielleicht als unbewußten Künstler müssen wir ihn preisen. Nicht wegen der häufig so unruhigen, hastigen Züge, mit denen das heutige Markusbild koloriert ist, wohl aber wegen des Gesamteindrucks, der von seiner Zusammenstellung ausgeht. Er hat nun doch schließlich das Bild ein für allemal festgestellt, das in der Kirche und in der Kunst, im Leben der Völker und der einzelnen durch Jahrhunderte gewirkt hat. Würde er, wie Bruno Bauer annahm, dies Bild gedichtet haben, so müßte man ihn für einen der größten, vielleicht den größten Künstler der Welt halten; aber seine schriftstellerische Art ist nicht groß; seine Fähigkeit ist viel mehr die des treuen Spiegels als die der Sonne; er hatte eben einen wundervollen Stoff zur Verfügung, und wir dürfen dankbar sein, daß er ihn nicht noch stärker durch eigene Zutaten und Reflexionen verunstaltet hat. Wie wertvoll seine bescheidene und im ganzen zurückhaltende Arbeit ist, können wir ermessen, wenn wir die erzählenden Stoffe betrachten, die Matthäus hinzugefügt hat: die Petrusgeschichten (das Felsenwort, das Wandeln auf dem Wasser, der Stater im Fischmaul); die

Grabes- und Ostergeschichten, die Magier und die Flucht nach Aegypten, Pilatus' Frau und Judas' Tod — wir sind auf dem direkten Wege ins Romanhafte und Apokryphe. Daß die Anfänge dieses Weges auch schon bei Markus sich zeigen, ist klar; aber eben auch nur die Anfänge. Ganz anders wertvoll ist Lukas. Gewiß ist er ein sekundärer Bearbeiter des Markus; aber er war in der Lage, vielfältig noch auf älteren Stoff und ältere Formen zurückzugreifen, besonders in der Leidensgeschichte; noch sind wir erst am Anfange der Untersuchungen, durch die das erhärtet wird. Von Johannes nur ein Wort: Über ihn sind die Akten keineswegs geschlossen; die Wiederaufnahme des Prozesses gegen ihn gerade in diesen Jahren wird, wie ich fest überzeugt bin, zutage fördern, daß auch er uns noch manches Geschichtliche zu sagen hat, besonders auch in der Leidensgeschichte.

30. Aber wir haben eine ganze Gruppe des Markusstoffs noch gar nicht erwähnt: die eigentlichen Redestoffe; die Gespräche mit dem Reichen und dem Schriftgelehrten, die Fastenfrage und das Zöllnerwort, die Kinderzenen und das Wort an die Zebedaiden, die Parabeln und die Einzelsprüche, die Aussendungsrede und die Wiederkunftsrede, die Abendmahlsworte und die Worte vor dem Hohenpriester. Diese Stoffe sind für das Gesamtbild des Markus von größter Bedeutung; ich habe sie ausgeschieden, weil sie am besten mit den Redestoffen des Matthäus und Lukas zusammen behandelt werden. Es ist natürlich sehr gut möglich, ja wahrscheinlich, daß auch von ihnen ein großer Teil aus den Petruserinnerungen stammt; nach dem Berichte des Papias soll ja Petrus nach dem praktischen Bedürfnis der Lehre dies und das mitgeteilt haben. Dies ist auch für Markus bezeichnend; denn auch er fügt diese Stoffe je nach Bedürfnis an den Stellen seiner Darstellung ein, wo er sie brauchen kann; so verteilt er die Auseinandersetzungen mit den Schriftgelehrten auf zwei große Abschnitte am Anfang und am Schluß; die Jüngerunterweisungen setzt er im wesentlichen in den zweiten Teil; die Einzelsprüche bringt er hier und da unter, oft unter wenig klaren und stoff-

fremden Gesichtspunkten. Nicht planmäßig gibt er ein zusammenhängendes Bild von Jesu Lehre; er beleuchtet durch die Worte die Taten, die Worte selber sind ihm Beweise für den göttlichen Charakter dieses zum Lösegeld für viele gegebenen Lebens.

Wenn wir nur auf Markus angewiesen wären, würden wir nur ein verkürztes, nicht lückenloses Bild der Verkündigung Jesu erhalten. Glücklicherweise besitzen wir nun noch außerdem die reichen Redematerialien des Matthäus und Lukas, das was beiden gemeinsam ist und das Sondergut jedes von ihnen.

Wir kommen damit auf unsere zweite Quelle, die Spruchsammlung oder Redenquelle, die man aus den Parallelen, die Matthäus und Lukas über Markus hinaus bieten, gewinnt. Wenn Drews behauptet, diese Redenquelle sei ein großes X, und wir wüßten nichts von ihr, so hat er ja einen Bundesgenossen an der weitverbreiteten Skepsis, die es für unmöglich erklärt, in synoptischen Dingen zu festen Ergebnissen zu kommen. Gestatten Sie mir das offene Wort, daß diese wissenschaftlich sein sollende Skepsis zu einem großen Teil Bequemlichkeit ist. Wenn auch nicht jeder Theologe hier praktisch mitarbeiten kann, so hat doch jeder die Gelegenheit und — ich füge hinzu — die heilige Pflicht, die Arbeiten auf diesem Gebiet zu verfolgen. Jeder sollte sich die Mühe nehmen, die Rekonstruktionsarbeiten von B. Weiß und Holzmann, von Harnack und Wellhausen, auch Zülicher's Erklärung der Gleichnisreden genau zu studieren. Wenn er auch nur einiges hiervon durchgearbeitet hat, wird er erkennen, daß es sehr wohl möglich ist — allerdings nur mit völliger Beherrschung des ganzen Stoffes und feinem geschulten Urteil — zu einer exakten philologischen Methode zu gelangen. Natürlich wird vieles Einzelne strittig bleiben und dahin gestellt werden müssen — gerade aus philologischer Exaktheit — aber es ist einfach ein dilettantisches Geschwätz, wenn man sagt, es sei unmöglich in der Hauptsache zu einem Bilde von dem Umfang, der Hauptanordnung und vielen Einzelheiten

des Wortlauts der Redenquelle, oder wie man sie nennen will, zu kommen. Geschwätz ist es auch, wenn Drews sagt, durch die Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische „mußte viel von der Ursprünglichkeit der Herrenworte verloren gehen, wie denn nachgewiesenermaßen die verschiedenen Evangelisten dieselben Worte auch ganz verschieden übersetzt haben“. Diese Gelehrsamkeit ist ganz hinfällig, denn es hat sich längst herausgestellt, daß Matthäus und Lukas ein und dieselbe griechische Übersetzung der Logia benutzen, und die Zahl angeblicher Übersetzungsvarianten, mit denen früher gerechnet wurde, ist fast auf nichts zusammengeschrumpft. Übersetzungsfehler sind nur in allergeringstem Umfange vorhanden, wie jetzt Wellhausen anerkennt, und sie sind leicht zu heilen, namentlich da uns ein Hilfsmittel ersten Ranges in der alt-syrischen Übersetzung zu Gebote steht. Mit ihrer Hilfe ist es nicht schwer, die griechischen Worte ins Aramäische zurückzudenken.

Die wichtigste Frage der Evangelienkritik ist jetzt das Verhältnis des Markus zur Redenquelle. Die auf einige schiefe Beobachtungen gebaute Theorie Wellhausens, daß sie erheblich später verfaßt sei, als Markus, gewissermaßen als ein zweiter minderwertiger Aufguß der Überlieferung, überrascht durch die Flachheit der Begründung. Gerade umgekehrt muß das Urteil lauten und wird es hoffentlich bald allgemein lauten, wenn man sich auf eine ernsthafte Prüfung der Frage wird eingelassen haben. Wenigstens das kann nicht bestritten werden, daß Markus bei seinen Lesern eine umfassendere Kenntnis von Herrenworten voraussetzt. Er läßt Jesus oft als Lehrer auftreten, gibt aber fast nirgends ein zusammenhängendes Bild seines Lehrens. Dies liegt ja natürlich daran, daß ihm wie dem Paulus Jesus mehr ist als ein Lehrer, seine Bedeutung beruht nicht auf seinen Lehren, aber verständlich wird sein Verhalten erst, wenn er den Inhalt der Predigt Jesu (und auch der Jünger 6, 7—12) als bekannt voraussetzen darf. Johannes der Täufer soll eine Predigt der Buße verkündigt haben, aber die Worte, die Markus mitteilt, enthalten

nichts von Buße; hätten wir nicht das Redestück der Redenquelle, so würden wir uns kein Bild machen können. Woher weiß Markus von der Bußpredigt, wie sollen seine Leser sie sich veranschaulichen, wenn nicht aus ihrer Bekanntschaft mit Redestoffen? Einzelne Herrenworte verwendet Markus, wie ein zitatenreicher Prediger, indem er sie ihrem Zusammenhang entfremdet, der in der Redenquelle noch erhalten ist. Das Gleichnis vom Senfkorn reißt er von seinem Zwillings (Sauer-teig Matth. 13 = Luk. 13) los, weil er die drei Gleichnisse vom Säen zusammenstellen will. Dem Worte „wer da hat, dem wird gegeben“ gibt er eine ihm fremde Pointe, indem er es willkürlich anordnet und auf das Verständnis der Parabeln oder auf die Mission bezieht. Die Aussendungsrede beginnt wie ein Exzerpt in indirekter Rede, um dann in die direkte überzugehen — ein deutliches Zeichen der Benützung einer schriftlichen Quelle. Aus einer solchen und nicht aus der mündlichen Überlieferung muß auch die aus verschiedenen Bestandteilen künstlich komponierte Wiederkunftsrede geflossen sein; ein Teil der Elemente findet sich so an verschiedenen Stellen der Redenquelle wieder, und zwar in älterer Form. Nach Matth. 10, 23 sollen die Jünger die Ankunft des Herrn noch im heiligen Lande erwarten, nach Mark. 13, 10 soll erst die Heidenmission beendet sein — der Standpunkt einerseits der palästinisch-judenchristlichen, anderseits der paulinischen Mission. So kommen wir mit der Redenüberlieferung noch um ein gut Stück näher an Jesus heran als mit dem Markus-evangelium; es ist ein Mann aus der palästinisch-judenchristlichen Gemeinde, der aus dieser Sammlung zu uns redet, eine Gemeinde, der Jerusalem noch die heilige Stadt ist, die noch im Tempel zu Hause ist und dort Opfer bringt (Matth. 5, 23) und die in diesem Tempel die Zeichen des Antichrists erwartet (Matth. 24, 15).

Es ist ja richtig: das Ergebnis der Rekonstruktionsarbeit ist ein Buch mit literarischer Form, eine Komposition, geordnet nach irgendwelchen literarisch-kompositionellen Gesichtspunkten. Eines der literarischen Mittel ist die Zusammen-

fassung der Worte zu größeren Redekompositionen; dies ist das Werk eines Schriftstellers; in der mündlichen Überlieferung können sie so nicht existiert haben. Das Äußerste, was wir an Komposition bei ihr annehmen dürfen, sind Spruchgruppen; das Regelmäßige werden einzelne Sprüche, Gleichnisse, allenfalls Gleichnispaare gewesen sein. Der Schriftsteller und Sammler hat die Absicht einer gewissen Vollständigkeit, er will die Erinnerung für die zerstreuten Gemeindeglieder und für die fernern Gemeinden erhalten; die mündliche Überlieferung denkt nur an den Augenblick, an das gegenwärtige praktische Interesse. Der Schriftsteller schafft einen Katechismus zur Regelung aller Fragen des Gemeindelebens, die mündliche Überlieferung fragt: Was wollen wir heute tun, wie hat Jesus über diese Frage gelehrt, wann kommt das Reich Gottes? Sie hat kein Interesse an der Sammlung und Ordnung, aber an dem genauen Wortlaut des einzelnen. Daraus folgt: alles was nach Zusammenhang, nach Redaktion aussieht, führt uns nur zur dem Verfasser der Redenquelle, das konkrete Einzelwort zur Gemeinde. Es ist also nicht zu leugnen: wir kommen durch die Redenquelle zunächst auch noch nicht an Jesus heran, sondern an die Gemeinde. Um es einmal scharf zu formulieren: im günstigsten Falle lernen wir aus der Quelle das kennen, was der Gemeinde als das Charakteristische, Unterscheidende, als das Bedeutsame und Unentbehrliche an Jesus erschienen ist. Liegt dieser günstige Fall vor? Können wir das beweisen?

31. Die nächste Frage würde lauten: War diese Gemeinde überhaupt imstande, das Wesen Jesu einigermaßen richtig zu erfassen? Hat sie ihn nicht ins Kleinliche, ins Jüdische verzeichnet; hat sie etwa den Rebellen Jesus zu einem Konservativen abgeschwächt, den Radikalen zu einem Vermittlungsmann, oder umgekehrt den Lehrer zum Propheten, zum Messias emporgesteigert? Diese Fragen sind a priori nicht zu beantworten. Jedenfalls aber dürfen wir eher damit rechnen, daß diesen Durchschnittsmenschen das Höchste und Feinste entgangen ist, als daß sie aus eigener Kraft einer unbedeutenden

Persönlichkeit Tiefe und Größe geliehen hätten. Aber die Frage würde wieder nur hinausgeschoben: wer war der Dichter, der Jesus Worte in den Mund gelegt hat, welche die Jahrhunderte überdauern und für die Einfältigsten wie die auserlesensten Geister eine Kraftquelle geworden sind?

Die Kritik hat nun einige Mittel, wenigstens Tendenziöses und Parteimäßiges, auch Mißverständenes und Spätgeborenes auszuscheiden, insofern als sie gelegentlich auf Widersprüche, auf Stufen der Anschauung stößt und manchmal schon innerhalb der Evangelien eine Entwicklungsgeschichte der Jesusworte konstatieren kann. Wir sehen, wie an einzelne Worte sich kleinliche Interpretation andrängt; wenn z. B. das wichtige Wort, daß der Zorn in Gottes Augen gleich dem Morde gilt, erweitert wird durch die rabbinische Abstufung der Schimpfworte und ihrer Strafen (Matth. 5, 22); oder wenn Matth. 5, 17 ff. der frei und radikal mit dem Gesetz schaltende Prophet zu einem Hüter des Buchstabens herabgedrückt wird; oder wenn die Selbstbeschränkung Jesu auf Israel, wie sie ihm in einem konkreten Fall als Lebenspflicht klar wird (Matth. 15, 24), zuerst zu einem Missionsgrundsatz für die judenchristliche Gemeinde umgesetzt (Matth. 10, 5 f.) und schließlich durch das Programm der Heidenmission überboten und verdrängt wird (Matth. 28, 19 f.; Luk. 24, 47). Es ist eine jüngere Schicht religiösen Denkens, wenn in einzelnen Worten der Erhöhte redet, wie in dem „so zwei oder drei zusammen sind mit meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20) oder im Schlußwort des Matthäus: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.“ Daß in der Erklärung des Unkrautgleichnisses (Matth. 13, 36 ff.) die Weltkirche mit ihrer gemischten Zusammensetzung, daß in den Warnungen vor falschen Lehrern (Matth. 5, 17 ff.; 7, 15—23) der Kampf mit dem Antinomismus sich spiegelt, in der letzten Seligpreisung die „Verfolgung“ der Kirche durch die Heiden (Matth. 5, 12 f.) — das alles ist leicht zu erkennen. Eine präzisere Methode wird schon verlangt, um die „ebionitischen“ Formulierungen des Lukas zu beurteilen. Daß sie nicht aus der

Bage Jesu, sondern aus dem Kampf der Armengemeinden von Judäa mit den ungläubigen Juden, die Macht und Geld auf ihrer Seite haben, entstanden sind, das lehrt nur eine tiefere Erwägung, als sie gewöhnlich angestellt wird. Die Gleichsetzung der Armen mit den Gottgeliebten ist nur dann nicht eine groteske Unwahrheit, wenn diese Armen auf Grund bestimmter Erfahrungen Gründe haben, an ihre wirkliche Erwählung durch Gott zu glauben; weil sie Mitglieder der Gemeinde und daher Erben des Reiches sind, darum halten sie sich für Gottes Freunde; die Reichen aber müssen verstoßen sein, sonst stünden sie nicht ungläubig draußen. Wie viel näher stehen die Seligpreisungen des Matthäus der Bage Jesu (trotz des Zusatzes „im Geiste“), da es in ihnen noch nicht entschieden ist, wer denn zu diesen Armen gehören wird.

Freilich gehört nun zu solcher Unterscheidung eine feine Kunst der Kritik und eine vollkommene Beherrschung des Sprachgebrauchs; dies alles kann niemand von selbst, man muß es lernen, und viele reden über diese Dinge, denen es am Handwerkszeug fehlt. Besonders groß sind darin wieder die Skeptiker, die es ganz genau wissen, daß man nichts wissen kann, und die Radikalen, denen ein völliges Aufräumen das höchste Ziel der Wissenschaft ist. Eine dritte Gruppe besteht aus solchen, die vor allem handliche und populäre Resultate haben wollen, die aber müde werden, wenn die Sache kompliziert und schwierig wird. Leider ist sie kompliziert und schwierig. Um so intensiver und gemeinschaftlicher sollte die Arbeit sein.

Wenn wir also Entstellungen und Zusätze ausschalten können, welche Gewähr haben wir dafür, daß die Überlieferung wenigstens im Grundstock treu ist? Wir müssen hier zurückgehen auf die Art und die Form der Überlieferung. Die Tradition müssen wir uns vorstellen nach dem Muster der rabbinischen. Die intensive gedächtnismäßige Einprägung der Worte des Lehrers, die genaue, peinlich wörtliche Aufbewahrung auch des einzelnen ist im Judentum eine Macht; von der Zähigkeit und Gewissenhaftigkeit dieser Überlieferung

legt der Talmud Zeugnis ab. Daß Worte der Lehrer durch Jahrhunderte aufs genaueste erhalten blieben, ist auf diesem Gebiet anerkannt, besonders von denen, welche mit den im zweiten Jahrhundert und oft weit später niedergeschriebenen Worten der Rabbinen die Originalität der Worte Jesu vernichten wollen. Was den Rabbinenschülern ein Gebot der Schule war, ist den Jüngern Jesu eine Frage der Seligkeit gewesen. Auf die Worte ihres Meisters galt es zu leben und zu sterben; sie waren das Grundgesetz ihrer Gemeinschaft, die genaue Ermittlung und Feststellung ihres Wortlauts die wichtigste Angelegenheit. Es wäre für uns sehr wesentlich, zu wissen, auf welche Vortragsart die Worte Jesu berechnet waren; wie hat er selber sie gesprochen, und in welchem Tone wiederholte man sie? Wir literarischen Menschen müssen hier völlig von unserer flüchtigen Art absehen; wir lesen nur mit den Augen und denken nicht daran, uns das Wort der Schriftsteller zu rednerischem Gebrauch anzueignen, allenfalls haben wir eine Analogie daran, wie ein Redner oder Prediger sich einen Schatz von Zitaten gedächtnismäßig mit Hilfe des Ohres einprägt, um ihn jederzeit zur Verfügung zu haben. Man denke, wie Paulus beim Diktieren Schriftworte aus dem Gedächtnis vorträgt, natürlich in langsam-feierlich getragendem Ton. So rezitiert er auch die Abendmahlsworte, die man laut lesen muß, um die ihnen gemäße Vortragsart zu erkennen. Auf Rezitation werden die Herrenworte berechnet sein, in einer predigtartigen Sprechweise müssen sie in der mündlichen Überlieferung weitergegeben worden sein.

War schon dies eine wichtige Stütze für das Gedächtnis, so noch mehr ihre Form. Der körnige Spruch, das Distichon, die Spruchgruppe in Form des Parallelismus, die abgeschlossene strophenartige Form mancher Gebilde, vor allem die völlig abgerundeten Gleichnisse — lauter behältliche, sich einprägende Formen, die noch heute in den Köpfen der Kinder wie der Erwachsenen so fest sitzen wie die Verse der Volkslieder. Man muß es als eine segensreiche Fügung preisen, daß dies

die Form der Rede Jesu war und nicht die langatmigen Sätze einer abstrakten Philosophie. Die Bedingungen der Erhaltung waren also so günstig wie nur möglich. Und wir können noch heute die Probe machen, daß ein gutes Geschick über der Tradition gewaltet hat. Denn gerade die zahlreichen Varianten der literarischen Überlieferung ermöglichen es, die ursprüngliche künstlerische Form in ihrer Reinheit und Schlichtheit im wesentlichen unverfehrt zu rekonstruieren. Diese kleinen Kunstwerke sind so klar und in den Mitteln sparsam, daß man sie nur entweder ganz oder gar nicht behalten kann. Eine wesentliche Lücke oder Verschiebung ist hier gleichbedeutend mit Zerstörung des Ganzen.

32. Aber die Worte Jesu — was sind sie anders als jüdische Gemeinplätze, die Drews, der gelehrte Kenner der jüdischen Spruchweisheit und des Talmud, mit Leichtigkeit auf diese Quellen zurückführen kann; auf Originalität können sie nach seiner Versicherung keinen Anspruch erheben. Wenn es ihm doch gefallen wollte, die Ergebnisse seiner ja jedenfalls tiefgründigen Studien mitzuteilen! Die Bergpredigt ein bloßes Flickwerk aus der älteren Literatur, die mitsamt dem Vater unser nicht einen einzigen Gedanken enthält, der nicht sein Vorbild im Alten Testament und der sonstigen Spruchweisheit des jüdischen Volkes besäße! Ein starkes Wort — und was ist daran richtig? Daß die alten Christen und Jesus selber ihre Seelen aus der heiligen Schrift des Volkes genährt haben, daß die Verkündigung Jesu im ganzen eine Neubelebung der prophetischen und Psalmenfrömmigkeit ist — wer bestreitet das? Ist Luther darum weniger originell, weil seine Lehre ganz und gar auf der Schrift ruht? Vielleicht lernt aber Drews, wenn er sich weiter mit dem Talmud beschäftigt, eine wie ungeheure Tat des religiösen Genius es war, durch den Wust der Tradition zu jenen Quellen wieder vorzudringen und sie wieder zum Fließen zu bringen. Das Neue sind nicht so sehr die Gedanken, sondern die innere Kongenialität mit dem Ewigelebendigen in der Schrift, die wunderbar plastische Formulierung, die zur Seele der ganzen

Menschheit redet, die Entdeckung des Wesentlichen, die gewaltige Reduktion der unübersehbaren Überlieferung.

Überhaupt wird in der Theologie mit dem Begriff der Originalität ein ungeheurer Unfug getrieben, der in anderen Wissenschaften längst überwunden ist. Man lese z. B. Minors Analyse der „Räuber“ in seiner Schillerbiographie, oder einen modernen Faustkommentar. Man kann mit einiger Übertreibung sagen, daß auch in diesen Werken jeder einzelne Gedanke, ja die Formulierungen und Stimmungen auf Zeitströmungen und literarische Quellen zurückgeführt werden können. Was aber beweist das gegen die sogenannte „Originalität“ der Dichter? Ist nicht das gerade das Große an ihnen, daß sie, was in ihrer Zeit gärt, in ihrer Individualität zusammenfassen und neugebären, daß sie für das, was die Zeit fordert, den unübertrefflichen, die Gemüter ergreifenden Ausdruck finden und damit das Echte und Lebendige ihrer Zeit zu einem unvergänglichen Schatz der Zukunft machen? Sind Shakespeares Dramen dadurch geringeren Wertes, daß wir ihm seine Quellen bis in die Einzelheiten hinein nachweisen können? Ist nicht das die wahre künstlerische, menschliche, religiöse Größe, die aus dem gegebenen, oft erstarrten Stoff neues Leben zu wecken imstande ist?

Gewiß — wir sollten noch viel stärker zwar weniger den Talmud als Hiob und Strach heranziehen, um Jesu Worte zu beleuchten; wir sollten vor allem den Vergleich stärker durchführen; es würde sich nur von neuem ergeben, daß die Worte Jesu mit dem Edelften Fühlung halten, was dort zu finden ist, nur daß hier alles wärmer, inniger, freudiger, enthusiastischer ist als dort.

Aber in den wichtigsten Punkten, z. B. in bezug auf Gottes- und Nächstenliebe, schließen sich die Worte Jesu ja ausdrücklich nur an Schriftworte an. Gewiß, der Jesus der Evangelien hat auch gar nichts anderes gewollt, als das, was ihm die höchste Gottesoffenbarung war, auf den Leuchter zu stellen. Aber gerade diese zwei höchsten Gebote waren im Judentum erstickt durch die tausend anderen; die Verzehntung von

Minze, Dill und Kümmel galt den Schriftgelehrten für mindestens ebenso wichtig wie Liebe, Gerechtigkeit und Gericht. Erstaunlich ist, wie Drews wieder einmal die „Liebe“, die Jesus verkündigt, einfach auf die alttestamentliche Nächstenliebe reduziert und dabei, wie so viele, unterschlägt, daß Jesus im Gegensatz zu dem, was zu den Alten gesagt ist, die Feindesliebe gefordert hat. Mag auch dies schon von einzelnen edlen Juden gefordert sein — wo ist die jüdische Schrift oder die jüdische Gemeinschaft in der Welt, welche Feindesliebe zu einem Grundgebot des Handelns erklärt hätte? Und wenn in der Welt etwas von Feindesliebe wirksam geworden ist — woher stammen die Impulse dazu, wer hat die Menschen dazu inspiriert? Der Talmud oder das Alte Testament oder die Gestalt dessen, der am Kreuze sein Wort eingelöst hat?

Überhaupt — wenn die Worte Jesu nichts sind als eine neue Auflage alter jüdischer Ethik — wie kommt es, daß eine so große Zahl von ihnen die Front gegen das Judentum nehmen, daß an diesem Gegensatz sich die eigentliche Kraft dieser Religion entzündet? Es gibt gar nichts dem Judentum Fremderes, als die Stimmung der Seligpreisungen, daß gerade die moralisch und gesellschaftlich Enterbten, die weiter nichts beim Gericht ins Feld zu führen haben, als ihre Sehnsucht nach Gott, daß gerade sie Erben des Reiches sein sollen und nicht die Gerechten, die in dem Ruhm, den ihre Frömmigkeit bei den Menschen erntet, und in ihrer irdischen Wohlfahrt das sichere Unterpfand des Heils zu haben glauben. Was die Bergpredigt über Almosen, Beten und Fasten sagt (Matth. 6), was die große Rede gegen die Schriftgelehrten (Matth. 23) gegen die Virtuosen der Frömmigkeit einwendet, das ist alles so unjüdisch wie möglich; die hier sich aussprechende Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit, Demut und Gewissensfrömmigkeit ist der größte Gegensatz gegen das äußerliche, rechnende Werk- und Scheinwesen, das hier so genial geschildert ist. Wenn diese Worte Erzeugnis des Judentums selber sind, so doch eines vergeistigten, verinnerlichten Judentums, wie wir es in

dieser Zeit sonst nicht kennen, und wir müssen fragen: woher kommt denn dieser neue Geist? Wie ist es der Christengemeinde gelungen, diese edelsten Blüten des Judentums in den eigenen Garten zu pflanzen? Woher haben sie den guten Geschmack gehabt, gerade diese Dinge zu annectieren? Sie müssen doch selber solcher Innerlichkeit geneigt gewesen sein, wer hat ihnen die eingegeben?

Wenn etwas für das Judentum zur Zeit Jesu bezeichnend ist, so ist es die Gedrücktheit der Stimmung; das Lasten der Fremdherrschaft, die Korruption im Volke, die Hoffnungslosigkeit der politischen und religiösen Lage — es ist trostlose Zeit, und es ist ganz in der Ordnung, sagt Jesus, daß die, welche der alten Zeit angehören, trauern und fasten. In den Worten der Evangelien aber ist Freudenzeit angebrochen; der ruhige, kindliche, heitere Gottvaterglaube in den Worten von der Sorge, das frohe Vertrauen auf Gottes allezeit ausgestreckte Vaterhand im Gleichnis vom verlorenen Sohn, die Zuversicht, die auf das Wachstum des Samenkorns vertraut — das alles ist eine andere Art Religion, als wir sie auch in den schönsten Zeugnissen jüdischer Frömmigkeit beobachten. Aber noch mehr: dieser Glaube erwartet Außerordentliches, Überschwengliches; das unmöglich Scheinende, daß aus dem kleinen Senfkorn ein Baum wird, ist ihm ganz sicher. Er ist aber auch bereit, alles zu opfern um der köstlichen Perle willen. Das Reich Gottes ist diesen Menschen nicht mehr fern, sie fühlen es schon ganz nahe, fast schon unmittelbar gegenwärtig, sie halten ihre Lampen brennend und ihre Benden geschürzt; die Nähe des Gerichts, das Gefühl gesteigertster Verantwortung fordert die größten Opfer, völlige Loslösung von der Welt, vom Mammon und von der Familie. Auf Recht und Ehre verzichten, ja dem Beleidiger auch die andere Wange bieten — das sind Proben auf die wahre Bereitschaft. Eine Umwertung aller Werte vollzieht sich in diesem Kreise: die Vergötterung des Erfolges und der Macht, wie sie dem Judentum im Innersten eigen ist, weicht der Verehrung des Kleinen, Niedrigen; Kindessinn, Demut, Dienen — das sind

die neuen Werte, denen ihr Herz gehört. Das Leben hingeben um es zu gewinnen, das Kreuz tragen, geduldig leiden in Hoffnung auf die Herrlichkeit — das ist die Parole dieser Gemeinschaft. Wenn all diese Worte ein Erzeugnis unbekannter jüdischer Weisen sind, so können sie nur aus einem Kreise stammen, in dem die uralte messianische Hoffnung neu aufgeflammt ist; diese Menschen müssen aus irgend einem Grunde in brennender messianischer Spannung gewesen, aber auch von freudiger Gewißheit des nahen Heils durchglüht sein. Ich frage: woher diese plötzliche Anhäufung glühendster Bekenntnisse und Forderungen, wo ist in jener Zeit eine solche Konzentrierung messianischer Erwartungen nachzuweisen? Vielleicht war es die von Johannes entfachte Bewegung, diese Stürmer des Himmelreichs, aus deren Kreise diese intensive Produktion hervorgegangen ist? Wenn nur nicht in eben diesen Reden jene Stürmer abgewiesen würden und dem Täufer eine zwar wichtige Rolle, aber doch deutlich die zweite Stelle und er mit den Seinen dem vergangenen Kon zugewiesen würde!

Aber schließlich ist es doch dieselbe Redenquelle, die all diese Worte nicht nur einem schemenhaften Jesus in den Mund legt, sondern ganz deutlich und konkret von ihm erzählt.

33. Es ist eine starke Zumutung an unseren Glauben, daß die judenchristlichen Kreise, in denen die Redenquelle entstanden ist, sich verabredet hätten, ihre messianischen Überzeugungen und Ideale einem fingierten Lehrer anzudichten und auf seine Wiederkunft zu warten. Vertauschen wir diese abenteuerlichste aller Hypothesen mit der natürlichen, aus der Sache sich ergebenden Annahme, daß diese messianische Bewegung wirklich von ihm hervorgerufen, daß er es einst verstanden habe, die Geister zu entflammen und daß er sogar seine Anhänger zu dem Glauben gebracht hat, er sei wirklich der erwartete „Menschensohn“, zu dem man sich bekennen müsse vor den Menschen, wenn man dereinst von ihm zu Gnaden angenommen werden wolle.

Ein wichtiges Stück der Redenquelle ist die Versuchungs-

geschichte: wie man auch über die Herkunft des Stoffs denken möge — sicher ist die uns heute vorliegende Form das Ergebnis eines tiefen Nachdenkens über die Person Jesu und ihre Messianität. Es liegt darin der Gedanke, daß Jesus zwar sehr anders war, als das Volk sich einen Messias dachte; aber er mußte so sein, wie er war; das war der allein göttliche Weg zur messianischen Vollendung; wäre er anders gewesen, so wäre er ein vom Teufel inspirierter Messias gewesen. Die Kreise, in denen diese Erzählung umlief, haben durchaus die Schwierigkeit empfunden, die Messianität Jesu zu behaupten; wenn sie es dennoch getan haben, so geschah es, weil sie sich innerlich an ihn gebunden fühlten, überzeugt, daß er den richtigen Weg gegangen war.

Ein anderes Stück ist die Rede Jesu über den Täufer. Wie verhält sich Jesus zum Täufer? Hat er ihn abgelehnt? Nein, er tadelt das Volk wegen seiner Launenhaftigkeit; er tritt für ihn ein. So ist er ein Fortsetzer des Werkes des Täufers. Aber zugleich kennzeichnet er seine Schranke; er selber ist mehr als der Täufer. Ist er der, der da kommen sollte? Man ist weit entfernt, ein direktes Ja aus Jesu Munde zu produzieren — darin ist wieder die geschichtliche Linie genau innegehalten — und doch ist deutlich zu erkennen, daß er es ist. In diesen mehr historischen Stücken sehen wir, wie die Urgemeinde sich mit der Person Jesu auseinandersetzt, sie gegen Zweifel und Einwände verteidigt.

Aber bei alledem wäre es möglich, daß kein Wort von Jesus erhalten, sondern alles ihm in den Mund gelegt wäre. Ein Beweis ließe sich auch hier wie bei Paulus liefern durch eine Art von Stilkritik; durch genaue Analyse der rednerischen Form der Herrenworte kann man meines Erachtens zeigen, daß es sich hier nicht um einen Haufen herrenloser Dikta verschiedener Herkunft handelt, sondern um eine bei aller Mannigfaltigkeit doch einheitliche Denk- und Empfindungsweise, die schließlich auf einen Autor führt. Aber abgesehen davon, daß wir für diese Arbeit bisher erst Ansätze haben, würde solch innerer Echtheitsbeweis doch schließlich

nur eine Wirkung haben für Menschen, die fähig sind, Künstlerisches künstlerisch zu verstehen. Ein Beweis für Leute, die aus der Ungebildetheit ihres Empfindens eine Tugend machen, läßt sich überhaupt nicht liefern. Auch die Kritik muß in solchem Falle schließlich eine gewisse menschliche Urteilsfähigkeit, etwas Lebenserfahrung, etwas Sinn für das Naive und Persönliche zu Hilfe rufen. Ich versuche es, an solche Fähigkeiten zu appellieren.

Ja — wenn es sich um einen Haufen trivialer Sentenzen handelte, wie sie den Neigungen und Denkgewohnheiten der Menge entsprechen — so wäre es wohl möglich, die Gemeinde als den eigentlichen Dichter anzusehen. Das Gegenteil ist der Fall. Paradoxien wie: „Selig die da Leid tragen“, „Wer da hat dem wird gegeben“, „Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren“ findet man nicht auf der Straße; sie entstehen in einer glühenden Seele, welche die Welt überwunden hat. Heroische Ausschließlichkeiten wie: „Niemand kann zwei Herren dienen“, oder „Wer nicht hasset Vater und Mutter“, das absolute Verbot des Zornes, des Schwures oder der Ehescheidung sind nicht nach dem Geschmack der Vielheit; so beobachten wir denn auch, wie die Überlieferung sie allmählich leise abschwächt. Forderungen wie das Beten für die Feinde oder das Hinhalten der Wange, in der Wirklichkeit so schwer oder unmöglich durchführbar, weisen auf eine überwallende Empfindung zurück, der der stärkste Ausdruck gerade eben genügt. Ein Gleichnis wie das vom Säemann und andere Worte sind von unübertrefflicher Schlagkraft, wie sie nur in einer ganz glücklichen Stunde, aus einer ganz reinen und klaren dichterischen Intuition gelingen. In all dem redet eine stark empfindende, aber klare, feurige und zarte Persönlichkeit mit entschiedenstem Willen, sie redet noch heute so unmittelbar zu uns, als habe sie gestern gesprochen. Mag die Gemeinde einem wirklichen oder erfundenen Menschen „göttliche Lehren“ in den Mund gelegt haben — wer war der Künstler, der so persönliche Töne finden konnte? Hier ist lehrreich ein Vergleich mit den Reden des Johannes=

evangeliums. Die Monotonie, mit der hier gewisse Wendungen immer wiederkehren, zeigt uns recht, was dabei herauskommt, wenn ein noch so begabter und tiefer Schriftsteller seinen Helden zum Mundstück seiner eigenen, nichts weniger als reichen Ideenwelt macht. Und doch blitzen auch hier von Zeit zu Zeit ganz originelle Worte von zwingender Gewalt auf, wie farbige Edelsteine in einem gleichförmig goldenen Geschmeide. Auch hier hat sich das Persönliche nicht aufsaugen lassen. Wie viel weniger bei den Synoptikern!

Es ist eine der unglücklichsten Hypothesen Ralthoffs, daß in diesen individuellen Worten nur die Gemeinde ihr eigenes Leid und Hoffen aussage und daß Jesus nichts als eine Personifikation sei. Immerhin ist doch dies ein Gedanke, und es sei der Kritik aufs dringlichste empfohlen, mit dieser Frage immer wieder vor die Herrenworte zu treten: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“; „Ich bin gekommen, ein Feuer auf Erden zu werfen, und wie wollte ich, es sei schon entzündet — mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie ist mir bange, bis sie vollendet werde“; „Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien“; „Weinet nicht über mich, sondern über euch und eure Kinder“. Wer redet so? Ein Dichter aus der Seele der Gemeinde oder Jesus selber? Jeder mag antworten, wie er fühlt.

So ist denn unser letztes Wort schließlich nur das alte: „Nimm und lies!“ Aber lies, wie du möchtest, daß du selber, daß deine Worte an deine Kinder oder an dein Volk gelesen werden, mit empfänglicher und hingebender Seele. Lies einmal die Worte Jesu, als ob sie von Jesus herrührten, und du wirst erkennen, daß dies nicht nur die einfachste, sondern auch die sicherste Annahme ist. Der theologischen Forschung aber möchte ich in der Schicksalsstunde, die unsere Wissenschaft in dieser Zeit erlebt, zurufen: Werden wir uns bewusst des kostbaren Schatzes, den wir besitzen, laßt uns nicht mit der

Fassung die Perle wegwerfen, laßt uns arbeitsam und gewissenhaft sein, denn wir haben eine große Verantwortung.

Im übrigen wird es dabei bleiben: auch wenn wir heute eine Inschrift fänden, auf der der Statthalter Pontius Pilatus mit aller Feierlichkeit bezeugte, er habe an dem oder dem Tage den Jesus von Nazareth, der ein König der Juden sein wollte, kreuzigen lassen, so könnte dies die Wucht des Selbstzeugnisses nicht verstärken, das in den Evangelien vorliegt — und in dem Lebensstrom, der von Nazareth und Golgatha ausgegangen ist und der in Jahrtausenden nicht verstiegen wird.





BT
303
W43

Weiss, J.

Jesus von Nazareth...

34917

DATE _____

ISSUED TO

I like

Date Due

[illegible]

LIBRARY BUREAU FORM 1137

E. STECHERT
& Co.
NEW YORK

